أصل العدل عند المعتزلة

هانم إبراهيم يوسف
ماجستير فى الفلسفة الإسلامية

تصدير

الدكتور/ عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة بكلية الآداب
جامعة القاهرة

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربى
الإدارة : ٩٤ شارع عباس العقاد
مدينة نصر ت : ٢٦١٩٠٤٩

٢٤٦ هانم إبراهيم يوسف.
هـ أ أص أصل العدل عند المعتزلة / هانم إبراهيم يوسف؛ تصدير
عاطف العراقى. - القاهرة : دار الفكر العربى، ١٩٩٣.
٢٠٤ ص؛ ٢٤ سم.
ببليوجرافية : ٢٩٧ - ٣٠٢.
تدمك : X - ٥٦٠ - ١٠ - ٩٧٧.
١- المعتزلة (علم الكلام). أ- عاطف العراقى، مقدم.
ب- العنوان.

بسم الله الرحمن الرحيم

وقل رب زدني علما

صدق الله العظيم

سورة طه « آية ١١٤ »

تصدير

بقلم: د. عاطف العراقى

أستاذ الفلسفة العربية

يحتل المعتزلة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى مكانة كبيرة، فهم أفضل فرقة كلامية. وقد كثرت البحوث والدراسات حول المعتزلة، تاريخها، وأهم أفكارهم، وموقفهم من الفرق الكلامية الأخرى، كالأشاعرة، وأثرهم فى الحركة الفلسفية العربية... إلى آخر البحوث والدراسات التى تتعلق بالفكر الاعتزالى.

ورغم كثرة البحوث والدراسات التى تدور حول فرقه المعتزلة، إلا أننا مازلنا فى أمس الحاجة إلى العديد من الدراسات الأخرى، إذ أن لكل باحث وجهة نظره فى دراسة هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التى يتصدى للبحث فيها، بالإضافة إلى أن كثرة البحوث حول موضوع من موضوعات الفكر بوجه عام، إنما تؤدى إلى إثراء الحركة الفكرية الفلسفية.

من هنا كانت سعادتنا حين اختارت الباحثة هانم إبراهيم يوسف، أصلاً من أصول المعتزلة، موضوعاً لبحثها لدرجة الماجستير بمعهد الدراسات الإسلامية.

إن أصل العدل عند المعتزلة يعد من أهم الأصول التى قالت بها المعتزلة، فكلنا يعلم أن المعتزلة قالوا بخمسة أصول، هى: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وإذا كان المعتزلة قد قالوا بهذه الأصول الخمسة، وبحيث لا يعتبر معتزليا إلا ويقول بهذه الأصول، إلا أن أصل العدل، بالإضافة إلى أصل التوحيد يعتبران أهم أصلين من الأصول الخمسة.

لقد تفرعت عن أصل التوحيد مجموعة من المسائل والمشكلات، من أبرزها موضوع رؤية الله تعالى، والصفات الإلهية، وخلق القرآن. وهذه الفروع جعلت لأصل التوحيد أهميته الكبرى من بين أصول المعتزلة.

ويقال هذا عن أصل العدل عندهم، إذ أن المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد. بل إن اصل العدل قد ارتبط بالعديد من الموضوعات التى تعد اكثر أهمية من الموضوعات التى تفرعت عن أصل التوحيد، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا صلة موضوعات أصل التوحيد بالعديد من المجالات التى مازلنا نبحث فيها فى عصرنا الحديث.

فالباحثة هانم حين اختارت لدراستها أصل العدل، إنما كانت على وعى تام بأهمية هذا الأصل قديماً وحديثاً. وما يقال الآن عن قضية الأصالة والمعاصرة، إنما يعد على صلة بالعديد من أفكار المعتزلة، وعلى رأسها المشكلات التى تفرعت عن أصل العدل بصفة خاصة.

لقد بذلت الباحثة فى دراستها جهداً ملحوظاً وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن هذه الدراسة هى أول دراسة تقوم الباحثة بكتابتها.

وقد قسمت كتابها إلى أربعة فصول، قدمت لها بمقدمة أشارت فيها إلى أسباب اختيارها لأصل العدل عند المعتزلة، وخصصت الفصل الأول بأقسامه العديدة لدراسة مدى أهمية المعتزلة كفرقة إسلامية وعلاقتها بالفرق الأخرى، وحللت أهمية المصدر الدينى الإسلامى فى تشكيل وجهات نظر المعتزلة.

وانتقلت إلى الفصل الثانى، وقد ركزت فيه على دراسة مشكلة هامة من المشكلات التى ما زالت لها أهميتها فى عصرنا الحديث، وهى مشكلة القضاء والقدر، أو الجبر والاختيار، أى مشكلة الحرية بوجه عام.

ومن الواضح أن المعتزلة اهتموا اهتماماً بالغاً وفى كل الكتب التى وصلت إلينا من تراثهم، بدراسة هذه المشكلة وقد استطاعت الباحثة تحليل

الحجج الشرعية والحجج العقلية على القول بحرية الإرادة عند المعتزلة، وقارنت بين موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة، إذ نجد خلافاً كبيراً فى الرأى بين المعتزلة والأشاعرة، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن الأشاعرة رغم قولهم بالكسب فى محاولة من جانبهم للوقوف موقفاً وسطاً بين الجبرية والمعتزلة، إلا أن أقوالهم تدلنا على ميلهم إلى الجانب الجبرى أساساً. وقد أدرك ذلك القاضى عبد الجبار المعتزلة فى كتابه المغنى فى أبواب التوحيد والعدل.

أما الفصل الثالث فقد حاولت فيه الباحثة دراسة أدلة المعتزلة على وجود الله تعالى من خلال قولهم بالعدل وما يرتبط به من القول بغائية الطبيعة واثبات العناية الإلهية التى تسود العالم كله سمائه وأرضه.

ونظراً لوجود صلات وثيقة بين قول المعتزل بالعدل، وهو أصلهم الثانى، والقول من جانبهم بالوعد والوعيد، أى الثواب والعقاب، أو الجنة والنار، فى الأصل الثالث من أصولهم، فقد رأت الباحثة تخصيص الفصل الرابع والأخير من كتابها لدراسة الوعد والوعيد من خلال علاقته بأصل العدل عندهم.

وقد ذكرت الباحثة أبرز النتائج التى أمكنها التوصل إليها من خلال بحثها.

هذا الكتاب بوجه عام إنما يعد معبراً عن محاولة اجتهادية من جانب الباحثة وكم يثير من قضايا ومشكلات يمكن أن تكون مجالاً للعديد من الدراسات مستقبلاً من جانب عدد كبير من الباحثين.

صحيح أن الباحثة لم تركز فى كتابها على بيان الجوانب السلبية فى فكر المعتزلة، ولم تعول على مراجع أجنبية كثيرة، ولم تدرك بعض الفروق الدقيقة بين فكرة، والفكرة الأخرى من الأفكار التى قال بها المعتزلة، إلا أن هذا لا يقلل كثيراً من أهمية كتابها، فأسلوبها واضح يدلنا على تفهمها لجوانب كل مشكلة من المشكلات التى تدخل فى إطار أصل العدل عند المعتزلة.

إننا نرحب بهذه الدراسة التى تقدمها السيدة هانم يوسف الآن للطبع والنشر، ونرجو أن تواصل دراساتها مستقبلاً فى مجال علم الكلام بصفة خاصة، ومجالات الفلسفة العربية بصفة عامة، وأن تضيف إلى الدراسة التأليفية، الاهتمام بنشر العديد من المخطوطات التى تتصل بالفكر الاعتزالى من قريب أو من بعيد.

والله هو الموفق للسداد.

عاطف العراقى

القاهرة فى ١٩٩٢/٨/١

تقديم

تمثل المعتزلة فى تاريخ علم الكلام أهمية كبيرة، فهى رائدة الفكر العقلانى الإسلامى؛ ولهذه المكانة العظيمة تعرضنا لهذه الفرقة بالدراسة والبحث فى مسائل تهم قضايانا الدينية والاجتماعية.

والحقيقة أن المكتبة العربية لا تزال فى أشد الحاجة إلى الدراسات المختلفة. وأن توجيه الجهد لهذه الفرقة سيكشف لنا ليس فقط عن مذاهب أو رجال خدموا الدين بعقولهم وبقلوبهم، بل سيدلنا على أنماط متعددة من السلوك الإسلامى العربى الأصيل والجهاد العلمى الدينى الصافى.

ونحن بتعرفنا على أهل الفكر وخاصة المتكلمين منهم، إنما نرمى إلى بيان أصالة الفكر العربى الإسلامى من جهة وأثر هذا الفكر فى بعث نهضة فكرية عالمية من جهة أخرى، بحيث يتبين لنا مختلف العوامل التى ساعدت على إثراء تاريخ الفكر البشرى، ونكون بذلك قد أبرزنا حلقة غالية من سلسلة النتاج الفكرى أسقطها بعض المتعصبين ممن تناولوا الحقائق العلمية دون تقدير للإنصاف العلمى الخالص.

والمعتزلة وهم أصحاب مدرسة فكرية كبيرة سيرة ومذهبا تسفر عن أصالة فى الفكر تستحق من الباحث كل اهتمام وتقدير، ونحن إذ نبحث فى أصل العدل عند المعتزلة لا نكشف الغطاء عن مدرسة إسلامية لها مكانتها واثرها الطيب فى النفوس فحسب، وإنما نتعرف على فكر عربى أصيل ساهم فى بناء صرح الحضارة العربية التى كانت مصدرا من مصادر نهضة العلم عامة وأوربا الحديثة خاصة.

ولقد أشرت فى مقدمة البحث إلى أهمية أصل العدل عند المعتزلة؛ لأنه الأصل الثانى من أصولهم الخمسة، ولقد فرعوا عليه فقالوا إن هناك غائية فى العالم. وقالوا إن الله لا يريد الشر ولا يأمر به، وقالوا إن الله لم يخلق أفعال العباد سواء كانت خيرا أو شرا لأن إرادة الإنسان حرة؛ ولهذا كان يثاب على فعل الخير ويعاقب على فعل الشر.

وفى الفصل الأول عرفت المعتزلة وأهميتها وعلاقتها بالفرق الإسلامية الأخرى، وقد بينت أهمية منهجهم الذى التزموا فيه بالعقل، ولكنهم لم يهملوا النقل كلية؛ ولأن القرآن الكريم نفسه قد أعلى من شأن العقل وجعله مناط المسئولية الإنسانية وذم أولئك الذين لا يعقلون وجعلهم شرا من الدواب، كما أنها واكبت تطورات المجتمع الإسلامى فى مختلف أطوارها.

وكانت تهتم بالجانب العملى السلوكى من الحياة. وأهمية المصدر الدينى الإسلامى فى تشكيل وجهات نظرها، ولقد اهتمت بالتأويل فى الآيات القرآنية المتشابهة لكى يتماشى مع قولها بالعدل الإلهى.

وفى الفصل الثانى تناولت مشكلة القضاء والقدر عند المعتزلة وأهمية ارتباط بحث هذه المشكلة بأصل العدل عندهم، كما أنها تعد من أهم نظريات العدل المعتزلى لأنها تتضمن باقى النظريات التى تفسر صلة الله بالإنسان.

كما أوردت الحجج الشرعية عند المعتزلة للبرهنة على حرية الإرادة الإنسانية وأنها كانت تدور حول فكرة الثواب والعقاب، وردود الأشاعرة، كذلك الحجج العقلية وردود الأشاعرة، وقولهم بالاستطاعة قبل الفعل، وقولهم بالفعل المتولد (الصلة بين السبب والمسبب). وقد بينت مذهب الأشاعرة أنه مذهب جبرى لأنه يوافق ويقارب مذهب المجبرة فى أقوالهم، وقولهم بالكسب وهو قول غريب، والاستطاعة عندهم مع الفعل (المعية) أو بعد الفعل فهم لا يجعلون للعبد أى اختيار، وأطلقوا المشيئة كلها لله سبحانه وتعالى وأساس مذهبهم قوله تعالى: ﴿ لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ﴾.

كما أوضحت مقارنة بين موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة فى بعض القضايا الاجتماعية التى تدور حول القضاء والقدر، وبينت أثر القول بحرية الإرادة على فلاسفة الإسلام، وكان فيلسوفنا هو ابن رشد الذى يؤمن بحرية الإرادة الإنسانية ولكنها مقيدة بالسببية (العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات) والعناية والحكمة الإلهية.

أما الفصل الثالث: وهو الأدلة على وجود الله تعالى وصلتها بأصل العدل عند المعتزلة، فقد أوضحت فى هذا الفصل إثبات الحكمة الإلهية وإثبات الغائية من خلال قولهم بالعدل الإلهى والقول بالعناية الإلهية كدليل على وجود الله تعالى.

كذلك أوضحت أدلة المعتزلة على غائية الطبيعة كدليل على وجود الله، وأثر تلك الغائية الطبيعية على مذاهب فلاسفة الإسلام، وكان مثلنا الفلاسفة: الكندى وابن سينا وابن رشد.

أما الفصل الرابع: أصل العدل عند المعتزلة والقول بالوعد والوعيد فقد بينت فيه القول بالثواب والعقاب، وكذلك الصلة بين الوعد والوعيد والقول بحرية الإرادة الإنسانية ثم ختمت بحثى.

وإننى فى مقدمتى هذه أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذ الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة القاهرة والمشرف على هذا البحث لما بذله من جهد معى فى إخراجه إلى حيز الوجود فلقد كان نعم المشرف والأستاذ.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير للسادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضلهم بقبول مناقشة تلك الرسالة.

والله ولى التوفيق ،،

الباحثة

هانم إبراهيم يوسف

الفصل الأول

أولا: تعريف المعتزلة.

ثانيا: أهمية المعتزلة كفرقة إسلامية وعلاقتها بالفرق الإسلامية الأخرى.

ثالثا: أهمية المصدر الدينى الإسلامى فى تشكيل وجهات نظر المعتزلة.

تمهيد

على الرغم من كثرة الدراسات عن المعتزلة كفرقة من الفرق الكلامية الإسلامية، إلا أننا لا نجد دراسة متكاملة عن أهم أصل من أصول المعتزلة وهو أصل العدل الذى اهتم به المعتزلة اهتماما كبيرا وفرعوا عليه. وهذه هى محاولة جادة لبحث ذلك الموضوع، ولهذا لاأستطيع أن أزعم أننى قد نجحت كل النجاح فى هذه المحاولة المتواضعة، فالطريق مازال ممتدا أمام الباحثين، وحسبى أننى قد بذلت غاية جهدى فى استغلال المصادر والمراجع القديمة والحديثة عربية وغير عربية، منشورة ومخطوطة، وذلك لأن الكتب الأساسية لمذهب الاعتزال والتى كتبت بأيدى المعتزلة أنفسهم ليس بين أيدينا منها- إلى الآن- سوى كتابين اثنين فقط هما: كتاب المنية والأمل «لابن المرتضى»، وكتاب الانتصار «لأبى حسين الخياط»، هذا عدا الكتب التى ليست نصا فى مذهب الاعتزال ككتب الجاحظ مثلا، والمغنى للقاضى عبد الجبار، أما بقية كتب المعتزلة الأصلية وهى كثيرة جداً كما تذكر لنا ذلك مصادر التاريخ العربى، فقد امتدت لها يد الضياع إما بالحرق أو التمزيق، وكل ما كتب عن المعتزلة بعد ذلك كتب عن طريق خصومهم، من الأشاعرة وأهل السنة، وقد شوهوا مذهبهم لذلك، فهذه الكتب لم تسلم من نزعات التعصب المذهبى الذى أضاع حقيقة تاريخية لمدرسة فكرية كبيرة بلغت من التحرر الفكرى فى أمور العقيدة مبلغا عظيما، وعلى الرغم من كل شئ احتلت أبرز مكان فى تاريخ الحركات العقلية فى الإسلام، لأنها أكبر مذهب كلامى فى الإسلام، فهم أصحاب الفكر الخالص القائم على الاستدلال العقلى.

وأرجو من وراء هذا البحث سد فراغ فى المكتبة العربية يفيد الباحثين والدارسين، ويكون وسيلة لتجديد التفكير الإسلامى لإذابة بعض الجمود الشديد الذى أطبق علينا منذ زمان بعيد، لرقى نهضتنا الإسلامية، وأملى فى الله أن يوفقنى.

فإذا ما حاولنا أن نخطو الخطوة الأولى فى تشييد بناء هذا البحث قلنا: هو:

الفصل الأول:

أولا: تعريف المعتزلة.

ثانيا: أهمية المعتزلة كفرقة إسلامية وعلاقتها بالفرق الإسلامية الأخرى.

ثالثا: أهمية المصدر الدينى الإسلامى فى تشكيل وجهات نظر المعتزلة.

أولا: تعريف المعتزلة:

المعتزلة هى مدرسة كلامية، بل هى أعظم مدرسة من مدارس[1] الفكر والكلام - عرفها الإسلام - وأقدمها، ظهرت فى بداية القرن الثانى الهجرى فى مدينة البصرة التى كانت فى ذلك العصر مجمعا للعلم والأدب فى الدولة الإسلامية العربية[2] كما تعد المعتزلة من أهم الفرق الكلامية، بل تعد أيضا مؤسسة علم الكلام الحقيقى بمعنى أن لها نسقا مذهبيا متكاملا فى علم الكلام.

ولا يستطيع الباحث أن يحدد بدقة نشأة المعتزلة. فهناك أكثر من رواية حول تلك[3] النشأة. فقد ذهب المقريزى مثلا فى كتابه: (الخطط جـ٤) إلى أن نشأة المعتزلة كانت ابتداء من القرن الهجرى الثانى. والبعض الآخر يرى أن الاعتزال قد نشأ بالبصرة فى فترة تنحصر بين نهاية القرن الهجرى الأول وبداية الثانى أى من سنة (٩٨ إلى سنة ١١٠هـ) وهى السنة التى مات فيها الحسن البصرى[4]. كما ذهب ابن المرتضى فى كتابه «المنية والأمل» أن المعتزلة إنما تمتد فى نشأتها، إلى فجر الإسلام بحيث تستند فى نشأتها إلى رسول الله ﷺ ويستدل ابن المرتضى على صحة هذا القول، بأن محمد بن الحنفية، هو الذى ربى واصلا وعلّمه حتى تخرج واستحكم وأخذ عنه علم الكلام.

كما يقال أيضا «أن قيام المعتزلة كانت فى بداية القرن الثانى الهجرى فى سنة محصورة[5] بين (١٠٠- ١١٠هـ) وهذا ما يوافق ما ذهب إليه المقريزى من أنهم ظهروا بعد المائة الأولى من سنى الهجرة فى زمن الحسن البصرى.

---

(١) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ١.

(٢) د. على المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية، ص ٢٠٣.

(٣) ترجمة د. عبدالرحمن بدوى، بحوث عن المعتزلة (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) من ص ١٩٠-١٩٢.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤، ٥، ١٠.

(٥) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٢، خطط المقريزى جـ ٤ ص ١٨٣.

كما يقول الملطى وهو من الخصوم: «أنهم أرباب الكلام وأصحاب[6] الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمنصفون فى مناظرة الخصوم» ويقول عنهم الإسفرييني وهو من الخصوم أيضا: «أنهم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف».

أما من المنصفين. فيقول عنهم القاسمى: «أنهم أول من ظهر من الفرق الإسلامية فى صدر حضارة الإسلام بقواعد الأصول والعمل على الجمع بين المنقول والمعقول، وأنهم من أعظم الفرق رجالا وأكثرها أتباعا».

أما البحث الذى تناول أصل اسم المعتزلة فيقول:

١- إن اسم المعتزلة ليس مأخوذا عن فكرة الانفصال عن مذهب أهل[7] السنة والجماعة، وبالتالى لم يكن من وضع أهل السنة بقصد الذم أو السخرية من المعتزلة بوصفهم خارجين على مذهب الجماعة الإسلامية ومنشقين عنها. «وإنما اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم، أو على الأقل تقبلوه بمعنى «المحايدين» أو الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة، والخوارج) على الآخر فى المسألة السياسية الدينية الخطيرة، مسألة «الفاسق» ما حكمه: هل هو كافر مخلد فى النار كما يقول الخوارج أو هو مؤمن يعاقب على الكبيرة بقدرها، أو هو فى منزلة بين المنزلتين وهو ما سيقول به المعتزلة؟»

٢- وكانت هذه المسألة من المسائل الخطيرة فى الثلث الأول من القرن الثانى للهجرة بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية التى بدأت مع الصراع بين على ومعاوية على الخلافة، «فمن الطبيعى أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة فى ذلك العصر. فكان المعتزلة الجدد المتكلمون فى الأصل استمرارا فى ميدان الفكر والنظر، للمعتزلة السياسيين أو العمليين»، وهم الذين وقفوا موقف الحياد فى النزاع بين أنصار على ومعاوية ثم بين أنصار ذرية على والخلفاء الأمويين من بعد.

٣- «وكانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصا اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى، حتى أنه فى القرن الأول

---

(٦) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، جـ١، ص ١٠٥.

(٧) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، جـ١، ص ٣٧، ٣٨، ٣٩.

وأوائل القرن الثانى كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود، ولم يكن من المستطاع القطع بأى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم. فلم يكن الاجماع قد تم بعد فى هذا الباب بطريقة قطعية».

٤- «فكان اسم المعتزلة المتكلمين فى الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة. وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد انقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى، التى رسخت شيئا فشيئا، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة، والصفات، خلق القرآن، العقل والنقل). أو بعبارة أخرى: كانت هذه التسمية تسمية جزئية فى وقت من الأوقات، مثل التسميات الأخرى التى اتخذها المعتزلة من بعد أحيانا للدلالة على بعض النقط الخاصة فى تعاليمهم، دلالة خاصة. ومثل القدرية، العدلية، الموحدة (مشيرين بذلك إلى مذاهبهم فى القدر وفى العدل وفى التوحيد، على الترتيب).

٥- لعل ذكرى الأصل الحقيقى لاسم المعتزلة قد بدأت تضعف فى النصف الثانى من القرن الثانى. وعلى هذا النحو اعتقد الكثيرون، حتى من بين المعتزلة أنفسهم شيئا فشيئا أن هذا الاسم يدل على أنهم «انشقوا» على أهل السنة والجماعة، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه. وقليل من الكتاب هم الذين أبقوا على السبب الأصلى فى هذه التسمية.

٦- وأخيرا يمكننى القول: أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا فى الأصل فرعا أو استمرارا للقدرية فى القرن الأول، وأن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الارادة[٨]. وفى «دائرة المعارف الإسلامية» أن مدرسة المعتزلة قد بدأت بمواطنين من البصرة هما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وكانت فترة نشاطهما أثناء خلافة هشام وخلفائه الأمويين أى من سنة ١٠٥ إلى سنة ١٣١هـ.

ويقرر هاملتون "Hamilton" أن حركة الاعتزال بدأت فى الواقع فى نهاية القرن الأول الهجرى كرد فعل للتطرف المذهبى لتعصب الخوارج من ناحية ولتراخى المرجئة من ناحية أخرى.[٩]

---

(٨) Shorter. In Cyclopeadia Of Islam, P.422

(٩) Hamilton, A.R. Mohammedanism, p.88.

ومن الروايات التى رددتها معظم المصادر العربية، أن ظهور المعتزلة كان بالبصرة، وفى الفترة التى تقع بين نهاية القرن الأول وبداية القرن الثانى الهجرى، وأن السبب المباشر لتكوين تلك المدرسة هو الحادثة المشهورة المعروفة، والتى وقعت بين واصل بن عطاء وأستاذه الحسن البصرى، حول تقرير حكم مرتكب الكبيرة[١٠]، ولكن هذه النتيجة لم تكن نهائية لأن بعض الباحثين حاول أن يرجع بالمعتزلة إلى تاريخ متقدم عن تلك الحادثة، كما جعل لها أساسا غير ذلك الخلاف، محاولا الربط بين معتزلة واصل وبين الفئة التى وقفت موقف الحياد من مشكلة على ومعاوية لأنها لم تتبين وجه الحق فى كلا الجانبين[١١].

كما تذهب دائرة المعارف الإسلامية «أن المعتزلة لابد أن تكون نشأت فى فلك سياسى كما نشأت الشيعة والخوارج»[١٢].

وهذا يوافق ما رواه الشهرستانى «أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية»[١٣] وروى ابن المرتضى أن أبا هاشم قد سئل عن مبلغ علم أبيه محمد بن الحنفية فقال: «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره فى واصل بن عطاء»[١٤]. وتحدث ابن المرتضى عن أهل العدل والتوحيد- وهم المعتزلة- فقرر أن أصولهم مأخوذة عن على بن أبى طالب رضى الله عنه. فيقول: اعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين على- عليه السلام- وخطبه وأنها تتضمن من ذلك ما لا مزيد عليه ولا غاية وراءه، ومن تأمل المأثور فى ذلك من كلامه، وعلم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد فى تصنيفه وجمعه، وإنما هو تفصيل لتلك الجمل، وشرح لتلك الفصول.[١٥]

بجانب هذه الروايات نرى روايات اخرى تذهب أن واصل أخذ الاعتزال عن أستاذه الحسن البصرى.[١٦] وأن مخالفة واصل لأستاذه فى مسألة مرتكب الكبيرة لا تعنى

(١٠) من هذه المصادر: المنية والأمل لابن المرتضى، الانتصار لأبى حسين الخياط، الملل والنحل للشهرستانى، الفرق بين الفرق للبغدادى.

(١١) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص ٢٩٠ وما بعدها.

(١٢) Shorter, In Cyclopeadia Of Islam, p.422.

(١٣) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٦٢.

(١٤) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ١١.

(١٥) المرتضى: الأمالى، ص ١٠٣.

(١٦) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ١٠٣.

مخالفته له فى باقى أصول الاعتزال وهو ما قرره أبو بكر الخوارزمى فى رسالة من أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصرى اعتداد الحجازيين بالشافعى والزيدية والإمامية بالمهدى(١٧).

كما أشار هاملتون "Hamilton" إلى شئ من ذلك حين قال: «ومما يسبب كثيرا من الارتباك أن الحسن البصرى وأبا حنيفة قد وضعا بآرائهما الصريحة أساس مذهب الاعتزال».(١٨)

وعندى تعليق على هذا الاختلاف المتباين فى كثرة الآراء حول نشأة الاعتزال بأن علاج ذلك الموقف كالآتى:

أولا: بالنسبة للاتجاه الذى يرى أنه توجد علاقة بين معتزلة واصل ومعتزلة الصدر الأول، فمن الممكن القول بأن التشابه بينهما فى الاسم فقط، أما من الناحية الفكرية الموضوعية فلا توجد علاقة بين هؤلاء وأولئك، وعلى هذا لا يعنى أن معتزلة الصدر الأول كان وجودها تمهيدا لحركة الاعتزال الثانية التى اتخذت فيما بعد شكل مدرسة فكرية كبيرة لها مبادئها وفلسفتها الخاصة.

ثانيا: بالنسبة للاتجاه الذى يرى أن المعتزلة تستند فى نشأتها إلى رسول الله ﷺ فهذا اتجاه غريب لأن المعتزلة مدرسة فكرية ذات خصائص ومبادئ معينة ولها صبغتها التاريخية بسبب ردود أفعال لتقلبات دينية واتجاهات فكرية، فكيف ترتبط بزمان معين هو بداية القرن الهجرى الأول؟ وبرجل معين هو واصل بن عطاء الغزال؟ وبحادثة معينة هى خلاف واصل مع أستاذه الحسن البصرى وانفصاله عنه؟

إن مذهب الاعتزال فى أصوله الخمسة الأساسية المعروفة وهى: «التوحيد- العدل- الوعد والوعيد- المنزلة بين المنزلتين- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو مذهب ذو صفة دينية واضحة ولم يترتب عليه وجهات سياسية عملية إلا من خلال هذه الأصول الخمسة لأن الإسلام كما هو معروف «دين ودنيا»- والقول بالمنزلة بين المنزلتين فى الحكم على مرتكبى الكبائر، كان محل خلاف بين طوائف المسلمين- فكيف التصور بعد هذا أن مذهب الاعتزال

---

(١٧) رسائل الخوارزمى، ص ٣٨، اليتيمة للثعالبى جـ٤ ص ١٨٩.

(١٨) Hamilton, A.R., Mohammedanism, p.89.

مأخوذ عن الرسول ﷺ وهو الذى وضع قواعد الدين وأصوله وفروعه كلا موحدا، لا خلاف فيه ولا وجهات نظر ولا مذاهب.

ويمكن تبرير قول من قال بهذا الاتجاه[19] بأن المعتزلة كانوا متحمسين لمذهبهم مؤمنين به فأسرفوا فى الدعاية له فجرهم ذلك إلى نسبته إلى الرسول ﷺ، والدليل على ذلك ما وجدناه فى كتاب من كتبهم «المنية والأمل» للإمام «ابن المرتضى».

كما ذكر أيضا ابن المرتضى[20] من أن بعض الشيعة دخل فى مذهب المعتزلة فى القرن الرابع، فحملهم ذلك على أن يردوا سند مذهبهم الجديد إلى الإمام على بن أبى طالب.

أما رواية «الشهرستانى»[21] فقد وقفت عند محمد بن الحنفية.

ورواية السيد المرتضى[22] فى «الآمالى» وقفت عند الإمام على بن أبى طالب ولكنها لم ترفعه إلى الرسول ﷺ.

وأما القول[23] بأن واصل بن عطاء أخذ مذهب الاعتزال عن أستاذه الحسن البصرى فأغلب الظن أنه مبنى على العلاقة القائمة بين الحسن البصرى وواصل بن عطاء وهى علاقة تلميذ بأستاذه والخلاف بينهما فى مسألة لا تستلزم الخلاف فى بقية المسائل كالعدل والقول بنفى القدر اللذين أقرهما الحسن، وهما من الأصول الأساسية لمذهب الاعتزال.

وإن كان هذا القول منطقيا فإنه لا يبرر الحكم بأن الحسن البصرى هو أصل مذهب الاعتزال وأن واصلا قد أخذه عنه، ذلك لأن مذهب الاعتزال لا يصدق على إنسان إلا إذا صدق بهذه الأصول كلها، وإذا كان الحسن قد صدق بأصل أو حتى بأصلين، فإن ذلك لا يجعله معتزليا فضلا عن أن يكون هو مؤسس مذهب الاعتزال.

---

(١٩) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٤، ٥.

(٢٠) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٥، ٦.

(٢١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٦٢.

(٢٢) السيد المرتضى: الأمالى، جـ١ ص ١٠٣.

(٢٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ١٢- ١٤.

وبمناسبة هذه الداوية لابن المرتضى[٢٤] فى كتابه المنية والأمل التى بها يعد الحسن البصرى من المعتزلة فى الطبقة الثالثة، ويروى له رسالة بعث بها إلى الحجاج تثبت أنه يقول بالاختيار.

ويرى الشهرستانى[٢٥] أن هذه الرسالة ليست للحسن ولعلها كانت لواصل بن عطاء فما كان الحسن البصرى ممن يخالف السلف فى أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وأن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم؛ لأن رأى السلف هو الاستسلام لله، وقد كان الحسن البصرى يثور فى وجه من يتعللون لإتيانهم المعاصى بالقول بالقضاء والقدر، وكان يثور أيضا حينما يرى المغالاة فى إثبات مشيئة إنسانية، حرة مطلقة الحرية بجوار مشيئة الله ، فقد كانت عظمة الله تسيطر عليه؛ ولذلك أرادت كل فرقة أن تتشرف بالانتساب إليه وتقوى برأيه.

وفى مقدمة كتاب الانتصار[٢٦] بأن القول بالمنزلة بين المنزلتين- كما يقول المستشرق نيبرج- هو القاعدة المهمة والنقطة المبدئية التى قام عليها هذا المذهب وتجمع حولها أنصاره، ومن المقرر أن هذا القول قد انفرد به واصل وأن أستاذه الحسن كان يخالفه فى الرأى فى مرتكب الكبيرة، فكيف يتفق هذا أن يكون الحسن هو أصل مذهب الاعتزال؟.

من هذا يتضح أن واصل بن عطاء كان رئيس تلك المدرسة الفكرية الاعتزالية بما كان يتمتع به من ذكاء العقل وقوة النفس ودقة الفهم وعمق الثقافة والقدرة على الاقناع والتأثير.

وصفه صديقه وزميله عمرو بن عبيد[٢٧] فقال: «ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه».

من هذا كله يمكننى القول بأن ظهور المعتزلة - كرواد لحركة فكرية كبيرة- كان مترتبا بصفة مباشرة على موقف واصل وصحبه فى مشكلة مرتكب الكبيرة.

---

(٢٤) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ١٤.

(٢٥) د. عبدالحليم محمود: التفكير الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ص ٢١٨.

(٢٦) ابن الخياط: الانتصار «نيبرج» ص ٥١.

(٢٧) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ١٨.

أم عن تسميتهم بالمعتزلة فيقول البغدادى[٢٨]: إن أهل السنة هم الذين دعـوهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها فى مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتى الايمان والكفر.

ولكن الدكتور نيبرج المستشرق يعترض على هذه التسمية ويرى أنها غير معقولة ولا وجه لها.[٢٩]

وهناك من ينسب اسم المعتزلة، لاعتزالهم الحروب بين المسلمين، فيذكر الملطى فى حديثه عن المعتزلة «وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على بن أبى طالب رضي الله عنه معاوية بن أبى سفيان، وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك لأنهم كانوا من أصحاب على، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك المعتزلة».[٣٠]

كما ذهب إلى هذا[٣١] نلينو فى بحثه عن أصل تسمية المعتزلة: أن الاسم أطلقه أناس للدلالة على موقفهم المحايد فى الدين والسياسة وامتناعهم عن الاشتراك فى المنازعات والخصومات القائمة بين المسلمين.

من هذه الأقوال يتضح لنا أن منشأ اسم الاعتزال كان المعتزلة لا يرتاحون إليه لأنه يحتمل التأويل ويتعرض لسوء التفسير، والدليل على ذلك ما اتخذه مخالفوهم منه أداة للتهجم عليهم والطعن فيهم، فمثلا قول البغدادى: أنهم سموا كذلك لاعتزالهم إجماع الأمة.

ولكن المعتزلة عندما رأوا أن هذا الاسم ألصق بهم عمدوا للدفاع عنه والبرهنة على فضله، منهم الإمام ابن المرتضى الذى احتج على البغدادى احتجاجا شديدا فى كتابه «المنية والأمل» وقال: «إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم»- و«إنهم لم يخالفوا إجماع الأمة كما كان فى الصدر الأول الإسلامى، وإنما خالفوا الأقوال المحدثة والمبتدعة واعتزلوها».[٣٢]

---

(٢٨) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٤، ٩٨.

(٢٩) ابن الخياط: الانتصار ص ٥٢.

(٣٠) الملطى: التنبيه والرد ص ٢٨.

(٣١) د. عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، مقالة نلينو ص ١٧٣- ١٩٨.

(٣٢) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٢، ٤.

بهذا استطاع صاحب المنية والأمل أن ينتصر على اسم الاعتزال وجعله السبب الحقيقى فى اعتزال البدع.

كما حاول ابن المرتضى أن يعلو باسم الاعتزال، ودلل على ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة كقوله تعالى {واهجرهم هجرا جميلا} وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم.(٣٣)

من اعتزل الشر سقط فى الخير.(٣٤)

روى سفيان الثورى عن ابن الزبير عن جابر بن عبدالله عن الرسول ﷺ أنه قال: «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة». ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمة. فقالوا له: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه، فصار سفيان يروى: «الفئة الناجية بدل المعتزلة».

أما المعتزلة فكانوا(٣٥) يطلقون على أنفسهم أهل العدل والتوحيد، كما ورد أيضا أنهم كانوا يسمون باسم العدلية، وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم العدلية والموحدة. أما مؤرخو السنة الذين قالوا أن المعتزلة يدعون أنفسهم أهل العدل والتوحيد فكثيرون منهم المقدسى والشهرستانى. وقال الدميرى «أن قسما من أهل الكلام دعوا أنفسهم» أهل العدل والتوحيد. والأرجح أنه قصد المعتزلة دون سواهم كما أطلق عليهم المسعودى وابن قيم الجوزية اسم أهل العدل والعدلية فقط. وجاء فى صبح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد ويعنون بالعدل نفى القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تنزيها لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر، ويعنون بالتوحيد نفى الصفات القديمة، والدفاع عن وحدانية الله عز وجل.

وكان المعتزلة يفضلون اسم أهل العدل والتوحيد. وكان الصاحب بن عباد أحد أشياخهم لا يستعمل غير هذا الاسم، لأن هذا الاسم مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال وهما «الانتصار للعدالة الإلهية والدفاع عن مبدأ الوحدانية».

(٣٣) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص ٢ - ٣.

(٣٤) سورة المزمل آية ١٠.

(٣٥) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٥، ٦.

كما أن المعتزلة يعتبرون أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقدرية والمجوزة والمشبهة والحشوية؛ لأنهم كانوا يرون أنفسهم على حق وغيرهم على باطل. ويظهر أن هذه الفكرة كانت قديمة عندهم فإن عمرو بن عبيد حينما قال له المنصور: «أبا عثمان أعنى بأصحابك»، أجابه: «ارفع علَم الحق يتبعك أهله».

ولقد أطلق عليهم خصومهم أسماء أخرى المقصود بها ذمهم ومعارضة[٣٦] آرائهم، كاسم الثنوية والمجوس، لأن المجوس تجعل القدرة بين الله وإبليس وعلة قولهم بالاثنين هو استقباح إضافة الشر لإله الخير. والمعتزلة تقول بقدرة الإنسان على أفعاله، وذلك لأن الله يفعل الخير والعبد يفعل الشر، ولكن المعتزلة عارضوا هذا الاسم بشدة واتهموا مخالفيهم به، والواقع أن هذا الاسم فيه تعسف للمعتزلة لأنهم ناصروا التوحيد وهو أهم أصل عندهم وكانت هذه التسمية بسبب المنهج الجدلي الذى اتبعوه.

كما قال المقريزى[٣٧]: «إن المعتزلة يدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد. وكان المعتزلة الأقدمون يقولون أن الله تعالى يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر»، ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنوية المجوسية فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوس، فإنهم بسبب هذه الاثنينية سموا مجوس الأمة الإسلامية، وقد أتى عن النبى ﷺ أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم».

وقد تنصل المعتزلة من اسم «القدرية»- تخلصا من وصمة لقب المجوسية؛ لأن النبى عليه الصلاة والسلام قد ذم القدرية بتسميتها مجوس هذه الأمة.

إن القدرية فرقة سبقت المعتزلة وكان رؤساؤها الأوائل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى، ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها فى نفى القدر ولذلك فابن قتيبة الدينورى، والبغدادى فى كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما «لأنهم يذهبون إلى أن الناس هم الذين يقدرون أعمالهم وأن الله تعالى ليس له فيها صنع ولا تقدير».[٣٨]

---

(٣٦) د. على المغربى «الفرق الكلامية الإسلامية» ص ٢٠٧.

(٣٧) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٧، ٨.

(٣٨) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٩٤.

غير أن المعتزلة يقولون أنه أولى باسم القدرية من يقولون بالقدر خيره وشره من الله تعالى. ولهذا أخبر المقبلى أن المعتزلة والأشاعرة جرى كل منهما على تسمية صاحبه بالقدرية، هؤلاء لإثبات القدرة للعبد وأولئك لنفيها، وقد دافع المقبلى عن المعتزلة فى هذا ورد على الذين سموهم بالقدرية فقال: «إذا كان المراد بالقدر نفى العلم الأزلى، فإن المعتزلة جميعا يقرون به ويثبتونه، وقد برأهم منه ابن المرتضى، ودليله قول زيد بن على: «أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله» وكما يرى المستشرق ماكدونالد أن اسم القدرية مشتق من قولهم إن للإنسان قدرا، -أى قوة- على أفعاله.(٣٩)

ومن الأسماء(٤٠) التى أطلقها عليهم خصومهم أيضا المعطلة، لأن المعتزلة ترى أن صفات الله حادثة، ومعنى هذا أنها فى الحقيقة تعطل الله عن فعله لأن التعطيل ليس إلا نفى صفاته عنه، ولأن المعتزلة كانوا يلجأون فى الايات التى لا توافق أغراضهم إلى التأويل. وقال عنهم الشهرستانى فى ذلك. «إن من معانى التعطيل تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى تدل عليها».

كما يرى ابن تيمية(٤١) أنه توجد صلة بين الجهمية والمعتزلة، ولكن الجهمية أشد تعطيلا. فيقول «فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزليا، لكن جهم أشد تعطيلا لأنه ينفى الأسماء والصفات، والمعتزلة تنفى الصفات».

كما يقول القاسمى الدمشقى(٤٢): «إن تلقيبهم (أى المعتزلة) بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم الجهمية فى تلك المسائل (خلق القرآن، نفى الصفات، الرؤية) مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها».

ولكن المعتزلة لم تعد الجهم من رجالها أو طبقاتها لاختلافها معه فى مسائل جوهرية، فقد كان الجهم مجبرا، والمعتزلة قدرية، والإيمان عند الجهم اعتقاد فى القلب، بينما هو لدى المعتزلة اعتقاد وقول وعمل، أى ما وقر فى القلب ونطق به اللسان وصدقه العمل.

---

(٣٩) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٦، ٧.

(٤٠) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة جـ١ ص ١٦٩، د. على المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية، ص٢٠٦.

(٤١) ابن تيمية: منهاج السنة جـ١ ص ٢٥٦.

(٤٢) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، جـ١ ص ١١٦.

كما أن المقريزى سماهم بالمنفية لقول أبى الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الخلدين. واللفظية لقولهم ألفاظ القرآن مخلوقة، والقبرية لإنكارهم عذاب القبر.

كما أن بعضهم[٤٣] كان ينسب للمعتزلة اسم «مخانيث الخوارج» وذلك لأن شيخيهم الأولين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكب الكبيرة فى النار مع قولهم أنه ليس بكافر، كما أن المرجئة سموهم بالوعيدية وهو آت من قول المعتزلة بالوعد والوعيد.

ومهما يكن من أمر، فإن كلمة «المعتزلة» أصبحت أشهر لقب لهذه الجماعة، ويليها (فى الشهرة) لقب «أهل العدل والتوحيد».

---

(٤٣) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ١١.

ثانيا: أهمية المعتزلة كفرقة إسلامية وعلاقتها بالفرق الإسلامية الأخرى:

لكى نستطيع أن نقف على حقيقة أهمية المعتزلة كفرقة إسلامية لابد لنا من إلقاء نظرة تاريخية على حياة المجتمع الإسلامى وتطوره فى عصوره الأولى، وما بقى فى جسد هذا المجتمع من رواسب كان لها أثرها فى تفكير المسلمين، وذلك لأن المسار التاريخى للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخى للحضارة الإسلامية ازدهارا وانهيارا، بمعنى أن ازدهار الاعتزال كان فى أوج الحضارة الإسلامية فى القرن الثالث الهجرى، كما أن غياب المعتزلة عن مسرح الحياة الإسلامية قد واكبه تدهور هذه الحضارة، ولم تكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى، فالفكر الاعتزالى لم ينشأ من فراغ، أو وليد الصدفة، أو مستقلا عن الظروف الموضوعية سواء كانت سياسية أو دينية للمجتمع الإسلامى.

وتأتى أهمية المعتزلة بأنها أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام فى نسق مذهبى متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش فى إطار الحدود التى وضعها رجال المعتزلة.(١)

فمذهب الاعتزال كان فى بعض جوانبه صدى للتيارات الفكرية والعقائد الدينية الأجنبية، وكان فى بعضها الآخر صدى للصراع الدينى والسياسى الذى كان محتدما بين المسلمين فى ذلك الحين، فمنذ اختلف المسلمون على الخلافة جرهم ذلك الخلاف إلى حروب دامية تأججت اشتعالا فى وقعتى الجمل وصفين، وانتهى بهم الأمر إلى مقتل عثمان وتكفير الصحابة، ومن ذلك الحين أصبحوا لا يتورعون عن ارتكاب الكبائر، مما أدى إلى إثارة مسألة دينية مهمة اختلفت حولها آراء المسلمين وهى ما حكم مرتكب الكبيرة؟ وكان الاختلاف ناجما عن ميولهم واتجاهاتهم السياسية.

كما كان(٢) السبب فى تسمية المعتزلة بهذا الاسم ما كان من اعتزال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن البصرى واستقلالهما بأنفسهما، كما ذكره ابن قتيبة فى المعارف. قال الشهرستانى «وروى أنه دخل واحد على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين لقد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم يخرج بها عن الملة

---

(١) لويس جاروديه والأب قنواتى: فلسفة الفكر الدينى، جـ١ ص ٩١.

(٢) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٤، ٥.

وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل عندهم «ليس من الإيمان ركنا ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم أنت لنا فى ذلك اعتقادا. فتفكر الحسن فى ذلك، فقبل أن يجيب ذلك قال واصل بن عطاء أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، قال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمى هو وأصحابه معتزلة».

إذن فالقول بالمنزلة بين المنزلتين فى مسألة مرتكب الكبيرة كان رأيا جديدا أضيف إلى تلك الآراء السابقة كما كانت حركة الاعتزال رد فعل للتطرف المذهبى للخوارج المتعصبين من ناحية ولتراخى المرجئة من ناحية أخرى، وإن كانت حركة الاعتزال فى مظهرها الخارجى تبدو وكأنها تعالج مسألة دينية، فهى من ناحية أخرى تتضمن تفسيرا للمشكلات السياسية.

لأن المعتزلة بعد ذلك قامت جاهدة لإيجاد حل[٣] سياسى لمشكلة الإمامة يرضى جميع الأطراف للعمل على الوحدة بين المسلمين ولم شملهم، فقررت بأنه لابد أن يكون للمسلمين إمام وبذلك أرضت الشيعة كما قررت أيضا بأن الإمام يجب أن يتم تعيينه باختيار المسلمين بصرف النظر عن لونه وجنسه وبذلك أرضت الخوارج. وهذا كان منها تحقيقا لمنهج اتخذته لنفسها. وكانت أولى خطوات هذا المنهج هى القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهذا هو الذى ميزها بين الفرق الإسلامية الأخرى كما كان تمهيدا لقيام الحكم العباسى.

ومن المحال ألا نعتقد أن نشاط واصل كان بعيدا عن العوامل التى ساعدت على هدم الأمويين، وأنه كان يوجد بعد سقوط الأمويين مجتمع واصلى فى تاهرت Tahert كان يبلغ ثلاثة آلاف رجل.

وهذا الذى قررته دائرة المعارف الإسلامية بأن موقف[٤] واصل من الناحية السياسية يتناقض تماما مع ما استنتجه الأستاذ «أحمد أمين» من أن المعتزلة فى آرائهم كانوا

(٣) د. على الشابى: مباحث فى علم الكلام والفلسفة، ص ١٣٠.

(٤) Shorter: Incyclopeadia Of Islam, P.423.

مؤيدين لبنى أمية، وقد جاء هذا التأييد من أن المعتزلة قد نقدوا خصوم الأمويين وحللوا أعمالهم وكان هذا التفكير شائعا بين جمهور الناس.

وبالرغم من أن الأستاذ أحمد أمين أيضا قرر أن[5] المعتزلة «وضعوا معاوية وأصحابه موضع النقد كذلك، «وأكثرهم تبرأ من معاوية بن أبى سفيان ونسبهما إلى سرقة مال الفئ» ولكن تقريره هذا لم يقلل من نتيجة استنتاجه الذى وصل إليه من أن المعتزلة كانوا يؤيدون الدولة الأموية.

وقد حكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين فهو ليس بكافر لأن عنده جزء من الإيمان (القول والمعرفة) وليس بمؤمن لأنه ينقصه العمل، فسمى فاسقا وهو مخلد فى النار، إذا لم يتب وليس لله أن يعفو عنه حتى يصدق وعيده ويمكن أن يوصف بكونه مسلما لكن على أساس تفريقه عن الوثنى والذمى لا تشريفه.[6]

أما زيد بن على بن الحسين فقد هجن موقف المرجئة[7]، ولم يأخذ برأى الحسن البصرى ولا الخوارج كما لم يوافق المعتزلة لأن موافقته لهم تنتهى به إلى الإقرار بتجويز الخطأ على على بن أبى طالب، وقرر أن مرتكب الكبيرة لا يذهب عنه اسم الإيمان ولا اسم الإسلام بل يعذب حينا من الدهر ثم مرده إلى الجنة. كما خالف زيد المعتزلة كذلك فى قولهم أن العقل يصل بذاته إلى معرفة الحسن والقبح فى الأشياء وأنه هو مصدر التكليف فقرر أن: «العقل قد يحسن ويقبح ويصل إلى ما فى الأشياء من حسن وقبح، ولكنه يرى أن العقل فى علمه يحتاج إلى السمع، وأنه غير منفك عن سمع ينبه الغافل على كيفية الاستدلال وأنه لابد فى أول التكليف وابتدائه فى العالم من رسول» (الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص ٤٤).

ولقد ارتبطت الزيدية بالمعتزلة منذ نشأة كل[8] من الفريقين، وظلت صلتهما قائمة حتى انهار الاعتزال عندئذ فقامت الزيدية بعمل عظيم وهو الاحتفاظ بمؤلفات المعتزلة والحفاظ على تراثهم. وقد أخذ الإمام زيد عن واصل بن عطاء أصول الكلام، واستمرت هذه الصلة على مستوى الفكر والأشخاص، والسبب فى تقاربهما هو عداء أهل السنة

---

(٥) أحمد أمين: فجر الإسلام ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٦) د. على الشابى: مباحث علم الكلام والفلسفة، ص ١٣٠.

(٧) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام جـ٢ (الزيدية) من ص ٢٥٥ حتى ص ٢٥٩.

(٨) د. على الشابى: مباحث علم الكلام والفلسفة، ص ١٣٢.

(أشاعرة وأهل سلف)لكل من المعتزلة والشيعة، وقد تبنى الزيدية أربعة أصول من الأصول الخمسة للمعتزلة، واستبدلت بالمنزلة بين المنزلتين مبحث الإمامة الذى أصبح امتدادا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والسبب فى استبعادهم أصل المنزلة بين المنزلتين أن بعض أئمة الزيدية اعتبروا فاعل الكبيرة كافرا كفر نعمه. ويبدو أن ذلك كان رأى الإمام زيد نفسه وهذا يتسق مع مذهبهم تماما ومع مبدأ الخوارج كما لم يبالغ الزيدية مبالغة المعتزلة فى تعليل أفعال الله، كما أنكروا فكرة الوجوب على الله، وإن جعل بعضهم الوجوب من الله. وكان المعتزلة أهل فكر ونظر. بينما غلب الزيدية جانب العمل، ولذلك لم يجار الزيدية المعتزلة فى مسائل دقيق الكلام وشغلوا عن ذلك بمبحث الإمامة؛ ولأن المعتزلة غلبت الجانب النظرى لذا كان الأصل العملى الوحيد بين أصولهم (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) وهو لا يرقى إلى مستوى حديثها عن التوحيد والعدل.

ولكن بالرغم من هذه الاختلافات، عبر الشهرستانى بقوله إذ يقول[9] «إنهم- أى الزيدية- يرون رأى المعتزلة فى الأصول ويحذون حذوهم ويعظمون شيوخ الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت».

إذن هناك فرق بين المعتزلة والزيدية. فالمعتزلة كانوا نظريين فقد آثروا الانعزال عن مشاكل المجتمع بالرغم من إيمانهم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فلم يؤيدوا طرفا من أطراف الصراع (على، أصحاب الجمل، أهل الشام، عثمان وقاتليه)- ولم يورطوا أنفسهم باتخاذ موقف محدد من أحدهم فحكموا حكمهم الذى أرضى جميع الأطراف فى ذلك العصر المضطرب، وخلاصة حكمهم هو: «أن أحدهم مخطئ لا بعينه، وأنه فى منزلة بين المنزلتين».

فموقفهم هذا موقف عقلى، يبدو فيه تأثرهم بنزعة شائعة فى الفلسفة اليونانية والمصادر الإسلامية من إيثار المنزلة الوسطى[10] فضمنوا بذلك سلامتهم وتأثيرهم العقلى، وهذا هو السر فى تعاونهم مع الأمويين والعباسيين على السواء، ولكن زيدا كان يطبق هذا الأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- تطبيقا عمليا فخرج يحارب الأمويين بالرغم من قلة الأنصار، فجمع بذلك بين التطبيق «الخارجى» الصريح والواضح للدين وبين النظر العقلى الاعتزالى.

---

(٩) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٢٣٢.

(١٠) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٥٤، ٥٦.

ولكن هناك رأى[11] يقول قولته فى المعتزلة بأنها ليست صاحبة منهج نظرى بل منهج عملى وهو كالآتى:

«وإن كان بعض المؤرخين القدامى للمعتزلة يقررون أنها فرقة ذات نزعة عقلية تبحث فى دقيق الكلام، وفى البحوث العقلية المجردة، وقد اسهم فى تركيز هذا الظن ثبوت أمرين فى تاريخ المعتزلة.

أولهما: سبقها الفرق الإسلامية الأخرى إلى التعمق فى بحث قضايا لطيفة ذات صبغة عقائدية وفلسفية مثل قضية الذات والصفات وقضية المعانى وقضية الأحوال وشيئية المعدوم والجوهر الفرد وغيرها.

ثانيهما: بعد المعتزلة عن مسلك العنف الثورى فى مجال السياسة وميلهم إلى أسلوب الإرشاد والاستمالة بالدرجة الأولى أو إعانة الإمام العادل على الخروج على أئمة الجور فى أقصى الحالات خلافا للخوارج والشيعة الذين جعلوا الخروج مبدأ من مبادئهم الأساسية آمنوا به فكريا وطبقوه عمليا.

وقد أنتج هذا الظن مجموعة من الأوصاف والأحكام بالمعتزلة من قبل بعض الباحثين المحدثين على الخصوص، مثل القول بأن المعتزلة فرقة دينية على معنى أنها بعيدة عن مجرى الحياة فى واقعها السياسى والاجتماعى، ووصف أعلامها بأنهم كانوا يمارسون ترفا ذهنيا وإرجاع كثير من آرائهم إلى أصول فلسفية يونانية ودينية مسيحية ويهودية ومانوية.

ولكن المعتزلة فى حقيقتها واكبت تطورات المجتمع الإسلامى فى مختلف أطوارها خلال القرون الثلاثة، وكانت تهتم بالجانب العملى السلوكى من الحياة، وكانت تعيش واقع المسلمين بعمق حتى أنها فى فكرها وسلوكها كانت إجابة على ماجدّ فى هذا الواقع من المشاكل الناجمة فى مجال السلوك أو فى مجال الفكر العقائدى، ويبدو هذا واضحا فى أمرين:

الأول: ما أعطوه من القيمة لعنصر التطبيق العملى فى مبادئهم العقائدية.

الثانى: ما كانوا يقومون به من الأعمال فى سيرتهم السلوكية.

---

(١١) د. على الشابى، وأبو لبابة حسين، وعبدالمجيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل ص ٣٣، ٣٤، ٢١، ٥١.

وهذا ما عبر عنه فى علم الكلام «العمل بالجوارح» لأن حقيقة الإيمان عندهم لا تنعقد إلا بحصول العمل.

والمعتزلة هم علماء الكلام الحقيقيون، ولذلك تعتبر عنصرا من عناصر الاستجابة للتحديات الداخلية والخارجية التى تعرض لها المجتمع الإسلامى فى القرن الأول، ومن ثمّ كان ظهورها ضرورة حضارية تاريخية. وعلى خلاف ما يظن من أن المعتزلة لا يتجهون بالخطاب إلا إلى طبقة المفكرين العلماء باعتبار صياغتهم للمسائل صياغة عقلية فلسفية، فإنهم كانوا يخاطبون فى دعوتهم عامة المسلمين.

والفرق الإسلامية لا تدخل تحت حصر[١٢] والمؤلفون الإسلاميون المتقدمون أمثال الشهرستانى قد حصروها استنادا إلى حديث موضوع يروى عن أبى هريرة ومفاده أن النبى ﷺ قال: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة».

ولهذا الحديث صور مختلفة وأسانيد كثيرة استوفاها الزيلعى فى تخريج أحاديث الكشاف، وتعدد رواته عن النبى ﷺ، ومع ذلك لا يمكن أن يكون هذا الحديث صحيحا لعدة أسباب:

١- أن ذكر هذه الأعداد المحددة: ٧١، ٧٢، ٧٣ أمر مفتعل لا يمكن تصديقه.

٢- أنه ليس فى وسع النبى أن يتنبأ مقدما بعدد الفرق التى سيفترق إليها المسلمون.

٣- لا نجد لهذا الحديث ذكرا فيما ورد لنا من مؤلفات من القرن الثانى بل ولا الثالث.

٤- كل فرقة جعلت من نفسها الناجية.

والذى يهمنا من سياقة هذا الحديث، أن المعتزلة اعتبرت نفسها هى صاحبة الحق فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية لأنها وجدت المجتمع الإسلامى يموج بمشاكل معقدة، وكان هناك صراع دينى احتدم منذ استقرار حركة الفتح وامتزاج المسلمين بغيرهم من أهل

---

(١٢) انظر: د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١، ص ٣٣.

الديانات والعقائد الأخرى، كما كان الخلفاء الأمويون يسفكون الدماء ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله.[١٣]

فقال الحسن البصرى: «كذب أعداء الله».

ذكر هذا الخبر المقريزى بأن معبد الجهنى وعطاء بن يسار القاضى جاءا إليه وقالا له هذا القول سالف الذكر.

كما يظهر من هذا القول أن هناك علاقة تاريخية بين القدرية والمعتزلة كما يدل على ميل الحسن البصرى إلى حرية الإرادة، وعلى أن الجهنى كان يجد منه تشجيعا على قوله بنفى القدر.

ولهذا يمكننا أن نعتبر المعتزلة ورثة الجهمية والقدرية وعلى الأخص القدرية، لأن الجهمية خالفت المعتزلة فى مسألة القدر، وأصبحت القدرية والمعتزلة فرقة واحدة.

ولكن الخياط المعتزلى[١٤] يرى أنه لا يصح إضافة جهم إلى المعتزلة، ويذكر أنه قد تكون هناك موافقة بين آراء المعتزلة والفرق الأخرى فى بعض المسائل لكن لا يستحق اسم الاعتزال إلا من يجمع القول بالأصول الخمسة وهى: التوحيد - العدل- الوعد والوعيد- المنزلة بين المنزلتين- والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ومن المعروف موافقة المعتزلة للجهمية فى نفى الصفات لكنهما يختلفان فى أصل العدل إذ تقول الجهمية بالجبر وتقول المعتزلة بنسبة الأفعال للعباد.

وعندما ازدهرت حركات الترجمة بدأت مرحلة جديدة للثقافة العربية[١٥] لاصطباغها بتيارات فكرية أجنبية، ومن هنا رأى المعتزلة أنه لا يمكن أن تظل الثقافة العربية جامدة منعزلة عن تلك التيارات الثقافية الجديدة دون أن تتأثر بها وتتفاعل معها، ولم يستطع أهل السنة أن يتفهموا هذه الثقافات أو يحاولوا دراستها والاستفادة منها والتوفيق بينها وبين ثقافتهم القرآنية؛ لأنهم جماعة محافظون متمسكون بالقرآن والحديث الشريف ولا يقبلون النظر فيما عداهما حتى لا يتورطوا فيما يخالف منهاج شريعتهم أو نصوص دينهم،

---

(١٣) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٣٤، ٣٥، ٣٦.

(١٤) الخياط: الانتصار ص ١٢٦.

(١٥) د. عبدالحكيم بلبع: أدب المعتزلة، ص ١٥٥.

ولذلك ظلوا بعيدين حذرين إذ الدين عندهم مجرد إيمان قائم على النقل. والدليل على ذلك ما قاله أحمد بن حنبل للخليفة حين ضيق عليه الخناق فى مسألة خلق القرآن: «أعطونى شيئا من كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ أقول به».

والشافعى يقول: «إذا وجدتم السنة فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى أحد».

إذن كان لابد من وجود قوة أخرى تسد تلك الفجوة الكبيرة التى كانت موجودة بين هذين النوعين المتباعدين من الثقافة، الثقافة الإسلامية الواضحة، والثقافة الهلينية المعقدة، وقد تمثلت تلك القوة فى جماعة المعتزلة، فقد حاولوا التوفيق بينها وبين مبادئ الدين الإسلامى، واستطاعوا عرض قضايا الدين فى صورة مقبولة لدى المثقفين الأجانب.

هؤلاء هم المعتزلة أصحاب الفكر الحر، والعقل المميز، والثقافة الواسعة المدروسة، والكلمة الجريئة، يريدون النهوض بالمجتمع الإسلامى من جموده، وتعصبه المذهبى للتقليد، ولكن المجتمع الإسلامى لا يريد أن يصحو من غفوته، حتى أصبحنا لا نرى إلا ما يراه الآخرون ولو جانب الحق والعدل.

وإذا كان المعتزلة[١٦] انعدموا بين أهل السنة، والجماعة، فمن الخطأ أن نظن أنهم قد انقرضوا لأن الرافضة اعتنقوا مذهبهم وساروا على أصولهم فأصبحوا منهم. فقد قال الحافظ الذهبى (٧٤٨هـ = ١٣٤٧م)- أنه وجد الرفض والاعتزال فى زمانه متصادقين متآخيين. وقال المقريزى (٨٤٥هـ= ١٤٤١م) قلما يوجد معتزلى إلا وهو رافضى. وتحدث عن الزيدية فى اليمن فقال إنهم يوافقون المعتزلة فى أصولهم كلها إلا فى مسألة الإمامة ويبدو أن تعلق الزيدية بالاعتزال أكثر من تعلق غيرهم من الشيعة به.

واستمر الشيعة على الاعتزال إلى يومنا هذا، ويقول الشيخ قاسم الدمشقى أن المعتزلة اليوم كفرقة أهل السنة والجماعة من أعظم الفرق رجالا وأكثرهم اتباعا، لأن شيعة العراق على الإطلاق معتزلة، وكذلك شيعة الأقطار الهندية والفارسية والشامية ومثلهم الشيعة الزيدية فى اليمن، ولكن بالرغم من ذلك فقد الاعتزال روحه ولم يبق له إلا الشكل والمظهر الخارجى فقط.

---

(١٦) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٢١٨، ٢١٩.

أما المعتزلة الجديدة القائمة فى الهند اليوم فليس بينها وبين المعتزلة القديمة صلة تاريخية. فالمعتزلة الجديدة مدرسة فكرية مؤلفة من بعض أحرار الهنود المسلمين السنيين شكلها السر سيد أحمد خان وأصبح من أعظم القائمين عليها بعده سيد أمير على، ويرى رجال هذه المدرسة أن الإسلام الصحيح دين العقل، وأنه أقرب من غيره من الأديان إلى الطبيعة البشرية وهم يرون ضرورة التجديد فى الدين، وسبل التجديد تكون بالرجوع إلى تعاليم السلف ولا سيما القرآن التى تتفق مع العقل والطبيعة، وترك جميع الأقوال المحدثة والعمل على تفسير تلك التعاليم تفسيرا علميا ولذلك يعترضون على تقديس الناس للأولياء، وقد سموا أنفسهم بالمعتزلة الجديدة تشبها بالمعتزلة القديمة الذين خالفوا التعاليم الدينية المنتشرة فى وقتهم وقد ذكر عنهم جولد زيهر أنهم نشروا الكتب وأصدروا المجلات باللغة الإنجليزية، وباللغات الهندية الوطنية، وشكلوا الجمعيات لنشر تعاليمهم، وأسسوا المدارس والكليات للتوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث، كما يرى جولد زيهر أيضا أن هذه الحركة انتشرت ولكن على نطاق أضيق فى مصر والجزائر وتونس وبين التتار الخاضعين للحكم الروسى.

ثالثا : أهمية المصدر الدينى الإسلامى فى تشكيل وجهات نظر المعتزلة :

إذا كان الفكر الاعتزالى فى أساس نشأته الأولى كان استجابة لظروف اجتماعية وسياسية مر بها المجتمع الإسلامى حينذاك، واصطبغ هذا الفكر بصبغة دينية، وفى تطوره بمراحله التاريخيه اصطدام بثقافات وتيارات دينية مختلفة لا تؤمن بما جاء به الإسلام. وكانوا يثيرون بعض المشكلات ويتخذونها سندا ليشككوا في العقيدة الإسلامية، ولذا كان على المعتزلة أن ينظموا وسائلهم الدفاعية لمواجهة هذه التيارات ومقاومتهم بنفس أسلحتهم من فلسفة ومنطق وأساليب كلامية، وطرق جدلية ألفوها وأتقنوها لأنهم كانوا أصحاب ثقافات وفلسفات لها جذور عميقة، لذلك اطلع المعتزلة على كتب الفلاسفة وتأثروا بها لتعينهم على طريقة الجدل والإقناع كما استندوا على أدلة أخرى غير الأدلة الدينية المستمدة من الكتاب والسنة لأنها لا تقنع الخصوم، وكانت هذه الأدلة الجديدة هى ماعرفت بعد ذلك فى علم الكلام بالعقل والنقل، وقد ميزوا بين أدلة العقل وأدلة الشرع، واتجهوا لتفسير النص القرآنى تفسيرا لغويا أو تمثيليا كى يدفعوا هذه الشبهات ويدحضوها من أساسها، ويؤكدوا أن النص القرآنى كاف لبيان العقيدة وأصولها، ولا حاجة إلى غيره من الفلسفات ، وقد وهم من ظن أن المعتزلة واجهوا النص بالفلسفة التى اكتسبوها .

وهكذا وضع المعتزلة أساس علم الكلام، وكانوا كما قال المقدسى «أول فِرَقٍ هذا العلم فى الإسلام»[١]

وإذا كان المعتزلة فى بحثهم عن الأدلة العقلية وإعلائهم من شأن العقل، لم يكن ذلك بسبب تأثرهم بالفلسفات والفكر الأجنبى فقط، بل أن القرآن الكريم نفسه قد أعلى من شأن العقل وجعله مناط المسئولية الإنسانية، ولأن العقل هو القوة المميزة للإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، وقد ذم القرآن أولئك الذين لا يعقلون ولا يفقهون، وجعلهم شرا من الدواب لقوله تعالى : {إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون}.[٢]

وهناك سبب جوهرى فى اهتمام المعتزلة بتمجيد العقل واعتبار المعرفة هى أساس التمايز بين البشر بدلا من التفاخر بالعرق والنسب والوراثة، التى كانت سببا للعصبية

---

(١) المقدسى: أحسن التقاسيم ص ٣٧.

(٢) سورة الأنفال، آية رقم ٢٢.

العربية، وكما نعرف أن كبار رجال المعتزلة ورؤسائهم كانوا من الموالى كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبى الهذيل العلاف وإبراهيم النظام والجاحظ وغيرهم.[٣]

ولذلك جعل المعتزلة العقل أساسا للتكليف ومقدمة ضرورية له لأن الله وهب البشر جميعا عقولا.

والعقل عندهم هو مجموعة من العلوم الضرورية التى يخلقها الله فى المكلف، وهى أساس وصول الإنسان إلى المعرفة، وذلك عن طريق التفكير والنظر فى الأدلة. والأدلة عندهم ثلاثة أنواع يؤدى كل نوع منها إلى مرحلة من مراحل المعرفة الدينية، فالنوع الأول يدل بالوجوب كدلالة الفعل على الفاعل ويؤدى هذا إلى التوحيد والنوع الثانى يدل بالدواعى والاختيار ويؤدى إلى معرفة أفعال الله كما يؤدى بنا إلى معرفة عدله، أما النوع الثالث فيدل بالمواضعة والقصد وذلك كدلالة الكلام على ما يدل عليه، ويؤدى إلى معرفة كلام الله وأوامره ونواهيه. وقد رتب المعتزلة هذه الأنواع الثلاثة من الأدلة ترتيب النتيجة على المقدمة، بمعنى أن كلام الله لا يقع دلالة إلا بعد معرفة صفاته من التوحيد والعدل.

ولقد اشترط المعتزلة- إلى جانب المواضعة- معرفة قصد المتكلم وحاله لوقوع كلامه دلالة.[٤]

ولقد أطلق المعتزلة على أنفسهم لقب «أهل العدل والتوحيد» ذلك اللقب المحبب إليهم، وهو مستمد من أصولهم الخمسة ذلك لأنهم اتفقوا على عدة أصول تميزهم بها عن غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى، وهذه الأصول تعد شرطا رئيسيا لمعتنقى مذهب الاعتزال. أما عن الأصول فهى خمسة:

التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ثم الوعد والوعيد.

وقد أوضح لنا[٥] القاضى عبدالجبار فى كتابه شرح الأصول الخمسة، السبب الذى من أجله انتهت المعتزلة إلى حصر مبادئها فى خمسة أصول «لا خلاف أن المخالفين لنا

---

(٣) د. نصر حامد أبو زيد «الاتجاه العقلى فى التفسير» ص ٣٤.

(٤) د. نصر حامد أبو زيد «الاتجاه العقلى فى التفسير» ص ٢٤٢.

(٥) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٤.

لا يعدون أحد هذه الأصول، ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب العدل،، وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر».

وأن من آمن بهذه الأصول الخمسة كان معتزليا مهما بلغ[٦] الخلاف بالرأى مع غيره من علمائهم ومفكريهم، ومن خالف فى واحد من هذه الخمسة لا يكون منهم ولا يتحملون إثمه، ولا تلحقهم تبعته على حد تعبير بعض الكتاب[٧] وهو إما كافر أو فاسق أو مخطئ.

وسأذكر الأصول الخمسة بإيجاز وهى:

التوحيد:

التوحيد فى أصل اللغة عبارة عما به يصير الشئ واحدا، ثم يستعمل فى الخبر عن كون الشئ واحدا. أما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات- نفيا وإثباتا- على الحد الذى يستحقه والإقرار به، ولابد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعا لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدا...[٨].

وأن هذا الأصل متفرع من قولهم فى المنزلة بين المنزلتين وحكمهم على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق[٩].

قال الخياط المعتزلى: «إن المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه من بين العالمين، وأن الكلام فى التوحيد كله لهم دون سواهم».[١٠]

---

(٦) ابن الخياط المعتزلى: الانتصار، ص ١٢٦.

(٧) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١، ص ٥٧.

(٨) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١، ص ٥٨.

(٩) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٥٣.

(١٠) الخياط المعتزلى: الانتصار، ص ١٣، ١٤.

وقد غالى المعتزلة فى فهمهم لعقيدة التوحيد فتفرع عن هذا الغلو[١١] والتطرف إيمانهم بنفى الصفات عن الله تعالى، ونفى الرؤية، وقولهم بخلق القرآن، فعندما نفوا الصفات قالوا بخلق القرآن اعتقادا منهم أن ثبوت قدم أى صفة بما فيها كلامه تعالى يثبت مع الله قديما غيره وهذا عين الشرك فى نظرهم. ونفوا الرؤية لأنها تقتضى الجسمية والتشبيه وهى مما يتنزه الله عنه.

والمعتزلة أجمعوا على أن الله سبحانه ليس بجسم ولا عرض، وأن شيئا من الحواس لا يدركه فى الدنيا ولا فى الآخرة، حتى أن بعضهم يكفر من يقول برؤيته كما ترى المرئيات بالمقابلة أو المحاذاة أو فى مكان حالاً فيه دون مكان.

وقال أبو الهذيل العلاف وأكثر المعتزلة: نرى الله بقلوبنا، بمعنى أننا نعلمه بقلوبنا. وأنكر هشام الفوطى وعباد بن سليمان ذلك.[١٢]

أما الخابطية أصحاب أحمد بن خابط، والحدثية أصحاب الفضل الحدثى فإنهم آمنوا بالرؤية ولكنهم صرفوها إلى رؤية العقل الأول الفعال، وفكرة العقل هذه فكرة يونانية آمن بها بعض الفلاسفة المسلمين وتسربت إلى الفكر الاعتزالى.[١٣]

والمعتزلة لا تؤمن بالأحاديث النبوية التى تثبت الرؤية بدعوى أنها أحاديث آحاد، والآيات القرآنية التى تثبت رؤية الله يقفون فيها موقف التأويل. فالزمخشرى[١٤] يفسر قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة* إلى ربها ناظرة»- بأن المراد بناظرة «منتظرة»- فالمؤمنون وهم الذين لاخوف عليهم ولا هم يحزنون، ينتظرون ذلك اليوم.

وكل آية يمكن أن يستشعر فيها معنى رؤية الله يؤولها الزمخشرى بشكل يدفع الرؤية. فيشرح الفوز فى قوله تعالى: ﴿فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز﴾ سورة آل عمران: ١٨٥ جـ١.

يقول معناها: أى فوز أعظم من دخول الجنة.

---

(١١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١، ص ٢٣٨، الشهرستانى: الملل والنحلل، جـ١ ص ٨١.

(١٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١، ص ٢٣٨.

(١٣) الشهرستانى: الملل والنحلل، جـ١ ص ٦٣.

(١٤) الزمخشرى: الكشاف جـ٤ ص ١٩٢.، سورة القيامة آية ٢٣.

ويعلق سراج الدين البلقينى على ذلك بقوله: أشار إلى عدم الرؤية.[١٥]

كما أنهم نفوا الجهة عن الله سبحانه وتعالى لأنها تؤدى إلى التشبيه والجسمية كما أولوا الآيات التى تشير إلى أن الله له يد أو وجه أو جنب.

والذى دفع المعتزلة إلى هذا تنزيههم لله فى وحدانيته فحاربوا كل شئ يتنافى مع هذه الوحدانية وفندوه بالأدلة العقلية واعتبروا الآيات التى تحمل معانى التشبيه والتجسيم مجازا.[١٦]

العدل:

مصدر عدل يعدل عدلا، وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر[١٧] ويراد به الفاعل، فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجرى على الفاعلين، وله حد إذا استعمل فى الفعل وحد إذ استعمل فى الفاعل «هذا فى أصل اللغة»- أما اصطلاح المعتزلة، فإنه إذا قيل أنه تعالى «عدل» فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه. وأنه العدل فى قضائه الرحيم بخلقه.

والمقصود عندهم من وصف الله تعالى بالعدل أن المراد به[١٨] أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه تعالى أفعاله كلها حسنة، وأنها كلها لا تكون إلاحكمة وصوابا وتنزيه الفعل الإلهى عن كل قبيح.

وقد وجد المعتزلة فى إثبات أهل السنة والمجبرة القدر لله، وقولهم أنه خالق[١٩] أفعال العباد تجويرا له تعالى، فهم يمتنعون عن قول ذلك لينفوا عنه تعالى الظلم والقبح، والمعتزلة مجمعون على أن الله تعالى عادل، وأنه لا يظلم الناس شيئا، وأنه يريد من عباده جميعا الطاعات ويكره المعاصى وهم يعتمدون فى ذلك على الأدلة العقلية والنقلية مثل قوله تعالى: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ سورة فصلت: ٤٦.

---

(١٥) البلقينى: الإتقان جـ٢ ص ١٩٠.

(١٦) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٨٣، ٨٥، ٨٦.

(١٧) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١، ص ٦٠.

عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٢.

(١٨) القاضى: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠١.

(١٩) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٩٧ ومن ص ١٠٠ - ١٠٧.

وتطبيقا لمبدأ العدل الإلهى نفوا المحاباة عن الله وأنه تعالى سوّى بين العقلاء فى التعاليم الدينية، ولم يخص الملائكة ولا الأنبياء بشئ من التوفيق والعصمة ولا شئ من نعم الدين دون سائر المكلفين، وقال النظام: «إنه لا يستطيع أن يزيد فى نعيم أهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب أهل النار».

وكذلك أنكر المعتزلة الشفاعة فى الذنوب يوم القيامة لأنها تتضمن معنى المحاباة، ورفضوا أن تكون الأرزاق مقدرة وفى رأيهم يجوز أن تزيد وتنقص بالطلب والتوانى.

كما قالوا بأنه يجب على الله أن يعوض البهائم عن إيلامها بالذبح، والأطفال والمجانين الذين يتألمون في الدنيا ويتعذبون فيجب أن يعوضهم الله تعالى بأن يدخلهم الجنة ويصورهم فى أحسن صور.

أما الآيات التى تحمل معنى الهداية من الله لخلقه أو الإضلال أو الختم والطبع على القلوب فإنها مناقضة لمبدأ العدل الإلهى ولفكرة الحرية الفردية ويجب أن تؤول.

كما أن تعمق المعتزلة فى درس الفلسفة وأخذهم بقول أرسطو فى أن الله تعالى ليس مطلق التصرف بفعل ما يريد بل هو نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه، وعلى هذا أن الله لا يفعل إلا الخير، ومحال أن يفعل الشر. وقال النظام أنه تعالى لا يقدر على فعل الشر أصلا، واستمروا يحددون سلطة الله تعالى ويوجبون عليه أشياء كثيرة.

وقالوا أيضا بالصلاح والأصلح وهو أن كل فعل من أفعال الله تعالى لا يخلو من الصلاح والخير، وليس ذلك فحسب وإنما لا يقدر تعالى أن يعطى عباده أصلح مما أعطاهم لأنه لو كان عنده أصلح مما أعطاهم ومنعه عنهم لكان بخيلا ظالما، وأول من وضع هذه العقيدة الخطيرة فى تاريخ الاعتزال هو النظام ثم تبعه سائر المعتزلة.

ويرى الشهرستانى أنه أخذها عن قدماء الفلاسفة الذين قالوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعل، وقد يكون النظام اقتبسها عن اللاهوت المسيحى فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح ولا سيما يحيى الدمشقى، وكان المعتزلة يطبقونها على نظرية الخلق والتكليف المعاد

وقد كان أكثر المعتزلة يقولون بالأصلح ما عدا بشر بن المعتمر فقال باللطف. وخلاصته أن عند الله تعالى ألطافا كثيرة لا نهاية لها لو أعطاها الكفار لآمنوا إيمانا اختياريا يستحقون به ثواب الخلود استحقاقهم له لو آمنوا بدون تلك الألطاف، وليس على الله أن يفعل ذلك بعباده ولا يجب عليه تعالى رعاية الأصلح لهم لأنه لا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، ولكن يزيح علل العباد فيعطيهم العقل والقدرة ويرشدهم بالدعوة والرسالة.

وقد اعترض أصحاب الأصلح على أصحاب اللطف وقالوا عنهم أنهم مجورون لله تعالى لأنه إذا كانت عنده هذه الألطاف الكثيرة فلماذا لايمنحها عباده حتى يؤمنوا جميعا؟

ويروى الخياط أن المعتزلة ناظروا بشرا حتى رجع عنه وتاب قبل موته.

ومن عقيدة المعتزلة[٢٠] فى العدل الإلهى أن الله يثيب من عرفه وعمل عملا صالحا ولو لم تبلغه الدعوة، ولذلك قال أكثرهم إن البلوغ الحقيقى هو كمال العقل وليس البلوغ الجسدى، ولذلك قالوا أن الطفل يجب أن يعرف خالقه بالعقل قبل ورود الشرع إذا كمل عقله، ولو حصل ذلك قبل البلوغ الجسدى وإن قصّر فى تلك المعرفة كان كافرا مستحقا الخلود فى النار، وقد اختلفوا إذا كمل عقله متى يلزمه أن يعرف الله تعالى، وقد سمى أبو الهذيل وبشر وأتباعهما «أصحاب المهلة» لقولهم بهذا. أما من لم تبلغه دعوة الإسلام فحكمه بأن المعرفة ضرورية فيه إن عرفه ووحده فحكمه حكم المسلمين، وهو معذور فى جهله بالنبوة وأحكام الشريعة، أما إذا عرفه بالضرورة وجحده فهو محجوج، وإن لم يعرفه بالضرورة فلا تكليف عليه وليس له عقاب فى الآخرة.

ولذلك تعتبر المعتزلة بقولها هذا فى المعرفة أنها سبقت اثنين من المذاهب الفلسفية الحديثة، فالذين قالوا بأن المعارف ضرورية فهو قريب من الفلسفة العقلية Nationalism التى من أعظم رجالها ديكارت وكانت وسبنوزا وليبنتس-ومن قال بأن المعارف كسبية فهو قريب من الفلسفة التجريبية Empiricism التى من أعظم دعاتها لوك وهيوم وباركلى.

---

(٢٠) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٠٩، ١١٠.

وأصل العدل[٢١] له مساس بالسياسة[٢٢]، كذلك يتضمن أصل العدل الوعد والوعيد «أى أن الله صادق فى وعده ووعيده» وذلك يوم القيامة لا مبدل لكلماته فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة.

كما يتضمن أصل العدل[٢٣] تبرير إرسال الرسل وذلك لكى يتم التكليف، وبه إما يتحقق الإيمان أو الكفر، وبذلك يصدق الله فى وعده ووعيده يوم القيامة؛ ولذلك حكم المعتزلة بلزوم كون الإنسان حرا فى اختيار أفعاله قادرا عليها، ولذلك كانت الإعادة واجبة من طريق العقل للتفرقة بين المحسن والمسئ بالثواب والعقاب.

أما عن الأصل[٢٤] « الأمر المعروف والنهى عن المنكر» فإنه واجب على سائر المؤمنين كل قدر استطاعته بالسيف فما دونه، وهذا المبدأ عملى وهو الذى جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكرا.

والأمر معناه: افعل. والنهى معناه: لا تفعل «هذا فى اللغة» «واعلم أن المقصود من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو ألا يضيع المعروف، ولا يقع المنكر، فإذا ارتفع الفرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، ولهذا قلنا أنه من فروض الكفايات»[٢٥].

ولقد آمن المعتزلة بأصولهم الخمسة وما تفرع عنها من آراء وجعلوها القاعدة والأساس التى تنطلق منها كل محاوراتهم ومعاملاتهم مع النصوص سواء كانت قرآنا أو سنة.

فالنصوص الدينية عندهم هى الأساس ولكنهم يحاولون تعقلها حتى يكون إيمانهم بها قويا، وبذلك يستطيعون رد شبهات الخصم والتغلب عليه وإقامة الحجة عليه فغايتهم إذن حفظ قواعد الدين الإسلامى، ولقد عبر طاش كبرى زاده عن ذلك بقوله: المتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التى تدعمه، أما الفيلسوف

---

(٢١) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٥٣.

(٢٢) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٥١.

(٢٣) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٩٦، ١٠٥.

(٢٤) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٥٢.

(٢٥) عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨.

د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٧٢.

فيبحث بعقله ويرى حقا ما توصل إليه من دليل والمتكلم يعتقد ثم يستدل، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد[٢٦].

حقيقة أن المتكلمين قد استخدموا العقل ولكن المعتزلة تفوقوا فى استخدامه محاولين وضع منهج عقلى متزن فى خطوطه العامة. ولكنهم تطرفوا وأسرفوا فى حالات قليلة، ومهما يكن فهو كان فى مدار فهم العقيدة، وإذا كانوا قد لجأوا إلى التأويل فيما يعارض مبادئهم من آيات يؤولونها، وما يعارضها من أحاديث ينكرونها... ولذلك وقفوا من الحديث موقف المتشكك فى صحته وأحيانا موقف المنكر لأنهم يحكمون العقل فى الحديث لا الحديث فى العقل[٢٧].

وإعمال العقل لا يتنافى مطلقا مع الشريعة، ولقد دعا الإسلام إلى إعمال الرأى فى أكثر من آية وأكثر من حديث، وقد استخدم علماء الجرح والتعديل من علماء الحديث العقل كذلك لتمحيص الأخبار ونقد الرواة.[٢٨]

وقد اتجهت النصوص القرآنية إلى مخاطبة الناحية الذهنية والروحية فى الإنسان، وكانت اللغة أداة للتعبير، ويقول الجاحظ «واعلم أن المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العربى والعجمى وإنما يتفاضل الناس فى التعبير عنها».

والمعتزلة يقررون أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة والذى عبر عنهم[٢٩] هو ابن «جنى فى الخصائص، وكان على مذهبهم فى أن اللغة ظاهرة اجتماعية وفرق بين الحقيقة والمجاز».

والمجاز ما يعدل به عن الحقيقة لثلاثة مقاصد وهى:

الاتساع والتوكيد والتشبيه. والمجاز بهذه الأنواع الثلاثة كان الدليل الذى اعتمد عليه المعتزلة فى تأويل المتشابهات إذ يرون أنها جميعا داخلة فى إطار المجاز، وليس من الحقيقة اللغوية فى شئ والسر[٣٠] وراء تأويل المعتزلة ما فى القرآن نفسه من محكم ومتشابه لما فى قوله تعالى: ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾.

---

(٢٦) د. محمد صالح محمد السيد: أصالة علم الكلام ص ٢٦٣.

(٢٧) أحمد أمين: ضحى الإسلام جـ٣ ص ٨٥.

(٢٨) د. على الشابى، حسين أبو لبابة، عبدالمجيد النجار (المعتزلة بين الفكر والعمل) ص ١٠١.

(٢٩) د. السيد أحمد خليل «دراسات فى القرآن» صـ ٦٤.

(٣٠) د السيد أحمد خليل: « دراسات فى القرآن»، ص ١٠٧.

وقد وصف القرآن نفسه تارة بأنه كله محكم فى قوله تعالى: ﴿آلم كتاب أحكمت آياته﴾. كما وصف نفسه تارة بأنه كله متشابه فى قولى تعالى: ﴿الله نزّل أحسن الحديث كتابا متشابها﴾.

وقد اختلف المفسرون فى تأويل مثل هذه الآيات المتشابهات فمنهم من توقف ومنهم من أولها محتجا بأن القرآن نزل عربى اللسان والبيان فأولوها وهم المعتزلة ، وجماعة من المتسننة دعما للحياة الإسلامية وتمكينا لها .

وبهذا نستطيع أن نتبين أن نصوص القرآن الكريم كانت من العوامل التى دعت إلى ظهور علم الكلام، لأن هذه النصوص إما تكون قد أثارت حب البحث فى عقول بعض المسلمين للعقائد الاسلامية وتقصى العقائد المخالفة لها، أو لأنها كالمتشابه قد لايدرك كنه معناه كبعض آيات الصفات، وقد أدى تأويل بعض أهل الأهواء لمثل هذه المتشابهات إلى مشكلات عقائدية عويصة كانت فيما بعد موضوعا عاما لذلك العلم.[٣١]

وقد رد القاضى عبد الجبار على الملاحدة فى أن آيات القرآن الكريم مقسمة[٣٢] إلى محكمات ومتشابهات جاءت لحكمة من الله تعالى، لكى يظل العقل الإنسانى باحثا فى القرآن الكريم، فلو اقتصرت آياته على ناحية واحدة لناله ما نال المذاهب الفلسفية من قصور. وفى هذا يقول فخر الدين الرازى: «لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك ما ينفر أصحاب المذاهب الأخرى عن قبوله وعن النظر فيه»[٣٣]

أما التأويل[٣٤] فمأخوذ من الأول وهو الرجوع، ومنه آلت السلطة أى رجعت إليه. وقد وردت هذه المادة فى القرآن فاستعملت مصدرا فى قوله تعالى : ﴿وما يعلم تاويله إلا الله﴾ وهى لاتستعمل إلا فى المقام الذى يعز فيه البيان ويدق فيه الفهم كالآيات المتشابهات.

---

(٣١) د. أبو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته،ص١٤.
(٣٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ،ص ٥٩٨ -٥٩٩.
(٣٣) الرازى: التفسير الكبير جـ٢ ،ص ١٠٧-١٠٨
(٣٤) د. السيد أحمد خليل: دراسات فى القرآن ص ١٠٧ ،١٠٩، ١١٠ ، ١١٨، ١١٩

ومن هنا مال المعتزلة إلى التأويل وقالوا بالتمثيل والتخييل وحاولوا أن يفهموا النص القرآنى على أساس من منطق اللغة وروحها فى البيان والتعبير، وهم لذلك أقرب إلى اللغويين المفسرين أصحاب المعانى كالفراء وأبى عبيدة ومن سلك سبيلهم كالزجّاج. هذا هو فهمهم للنص القرآنى وتأويله، كما أنهم عقليون فتفسيرهم للقرآن كان اتجاها عقليا، فهم علماء اتجهوا إلى الحديث ودراسته كما اتجهوا دراسة الفكر اليونانى والتأثر به، والانتفاع بما فيه لكى يقوم منهجهم ويساعدهم على المناقشة والحجاج ابتغاء الوصول إلى الحق.

ولقد أجمع[٣٥] السلف على أن العقل والاجتهاد عموما يحتل المرتبة الثالثة بعد القرآن ثم السنة، إلا أن المعتزلة خالفوا هذا الإجماع وجعلوا العقل على رأس الأدلة جميعا إذ به كما يقولون « يدركون القرآن نفسه وغيره من الأدلة » - فهذا القاضى عبد الجبار فى معرض حديثه عن الأدلة الشرعية يقول فى تصنيفها ما يأتى:

« أولها العقل لأن به يميز بين الحسن والقبح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع ».

ولا شك أن القاضى مدرك مخالفته هو وصحبه لإجماع الأمة فقال: « وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الدلالة هى الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمركذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ».

إذن[٣٦] يرى المعتزلة أن العقل هو أصل الشرع ، إذ أن صحة الشرع متوقفة على العقل، فلا يمكن أن نستدل على أصل التوحيد والعدل بدلالة السمع بل نستدل عليها بالعقل لأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل ولأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فالقرآن الكريم لايمكن الاستدلال به على مايدل عليه من معان إلا بعد معرفة أن قائله صادق فى إخباره وأنه لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك متوقف على كونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح وذلك بدوره متوقف على معرفة كونه عالما

(٣٥) د.على الشابى، أبو لبابة حسين، عبد المجيد النجار (المعتزلة بين الفكر والعمل) ص١٠١.
(٣٦) د.على المغربى« الفرق الكلامية الإسلامية» ص ٤٢، ٤٣

يقبح القبيح مستغن عنه، وهذه الأصول الاعتقادية لا يجوز الاستدلال عليها بالسمع، لأن إثباته متوقف على ثبوت تلك الأصول، وفى هذا نكون مستدلين بفرع الشئ على أصله ، وذلك لا يجوز لأن فيه دورا واضحا لتوقف كل منهما على الآخر. وينتهى القاضى عبد الجبار الى أن « طريق معرفة الله وإثبات أصل العدل والتوحيد طريقه العقل لا السمع والعقل متقدم على السمع فى ذلك»[٣٧] فاعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل..»

لكن هناك أمور سمعية لا مجال للعقل فيها وهى كيفية العبادات وكيفية الثواب والعقاب، والدليل فيها هو السمع، فعلى سبيل المثال: كيف يدل الدليل العقلى على أن الصلاة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو الى القبيح «[٣٨] وإذا وقعت على طهارة»!!:S

وبالنسبة لدلالة التعيين فقد قال المعتزلة بالتعيين فى الأدلة العقلية، أما فى الدليل السمعى فدلالته ظنية وليست يقينية وذلك لتوقف كونه مفيد التعيين على العلم بالوضع، أى بوضع الألفاظ المنقولة عن النبى عليه الصلاة والسلام بإزاء معان مخصوصة. وأيضا على الإرادة أى العلم بأن المعانى مرادة له.

وإذا كان المعتزلة[٣٩] يمثلون الحركة المتحررة فى التفسير فإنهم كانوا يرون أن الآية الكريمة ﴿هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به﴾[٤٠]

ترفع من شأن الراسخين فى العلم وتجيز لهم تأويل النصوص المتشابهة. ومن هنا تجرد المعتزلة للتأويل ولم يتوقفوا عن تأويل المتشابه من القرآن اعتمادا منهم على أن القرآن نزل بلسان عربى مبين، وحجتهم فى ذلك: النقل والعقل.

فأما النقل فالآيات الكثيرة منها قوله تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾[٤١].

---

(٣٧) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨

(٣٨) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥، ص ٢٧

(٣٩) د.السيد أحمد خليل «دراسات فى القرآن»،ص ١٢٠، ١٢١، ١٢٢.

(٤٠) سورة آل عمران: آية ٣.

(٤١) سورة محمد: آية٢٣.

فأمر سبحانه الناس بالتدبر فى القرآن ولو كان القرآن غير مفهوم فكيف يأمرنا بالتدبر فيه.

ومنها قوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾.(٤٢)

فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق. ومنها قوله تعالى: ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين* نزل به الروح الأمين* على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين﴾(٤٣).

ولو لم يكن مفهوما فكيف يمكن أن يكون الرسول منذرا به، وقوله بلسان عربى مبين يدل على أنه بلغة العرب، واذا كان كذلك وجب أن يكون معلوما.

أما العقل فإنه لو ورد لنا شئ من القرآن ولا سبيل لنا للعلم به لكان الوارد حكمه حكم المخاطبة بغير العربية وهذا غير جائز، كذلك الغرض من الكلام أن يكون مفهوما فإن لم يكن كذلك كان عبثا. والله سبحانه منزه عن العبث- كذلك فإن التحدى وقع بالقرآن وإذا لم يكن معلوما لم يجز التحدى به.

ولكن بالرغم من أن المعتزلة أصحاب منهج عقلى فى التفسير، وقد جعلوا العقل حكما على حسن الأشياء أو قبحها كما قدموا حكمه على حكم الشرع، وهم فى هذا التقديم - والله أعلم- لا يريدون أن يفاضلوا بين حكم العقل وحكم الشرع وأن يجعلوا الأسبقية لحكم العقل إلا من حيث الاستدلال على العقيدة والتدين بها، وبالنظر إلى أن العقل مناط التكليف ولايمكن تفضيله وإلا أدى هذا إلى إهدار النص، والتخفف من المسئولية المكلف بها الإنسان والدليل على هذا إيمانهم القوى بأن الإنسان مسئول عن إيمانه بالله قبل أن تنزل الرسالة أو يدعو إليها المرسلون، وليس قصدهم من ذلك أن يكتفوا بحكم العقل،وإنما قصدهم أن يأتى حكم الشرع إما مؤيد لحكم العقل أو معدلا له.

وهذه النظرة إلى العقل من جانب المعتزلة نادى بها كثير من الفلاسفة اليونان، منهم « زينوت» وعليها قامت نظرية العدل الطبيعى، وتحقيق المصلحة التى يتم بها نظام المجتمع الإنسانى.

---

(٤٢) سورة النساء: آية ٨٢

(٤٣) سورة الشعراء: آية ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥

فالمعتزلة إذن ليسوا أصحاب دعوة إلى العقل فى فهم النص القرآنى وتأويله إلا حين يعرض لجزئية من جزئيات الاعتقاد تمكينا لفهم هذه العقيدة وحماية لها وتأييدا لسطانها.

ومن هذا اتجهوا إلى دراسة النص القرآنى من وجوه متعدده لإزالة التناقض فى فهمه. فكتب القاضى عبد الجبار كتابه « تنزيه القرآن عن المطاعن » وقد حاول فيه هذه المحاولة، وأثنى عليه كثير من أئمة أهل السنة ،كما كتب كتابه «أساس البلاغة» للبحث عن وجوه التجوز فى اللغة وفى القران.

ولا عجب[٤٤] ففى العصر الحديث دعاالشيخ محمد عبده إلى التجديد فى حركة التفسير والتأويل للنص القرآنى وتقوية المنهج التمثيلى فى فهم النص لأنه يبسط لهذا النص أسباب الاحتكام فى الحياة الإنسانية وتوجيهها ، والاستفادة بكل ما فى النص القرآنى من طاقات، أما أولئك المفسرون الواقفون عند حدود المعانى الظاهرة فإنهم لايعدون طائفة المعلمين الذين يأخذون بيدالصغار، دون الكبار الذين حصلوا ألوانا من الثقافات والمعارف،تستحق لهم مكانا فى تطور الحياة العقلية والفكرية للمجتمع الإسلامى.

لقد رأى الإمام محمد عبده[٤٥] أن النظر العقلى هو الأصل الذى بنى عليه الإسلام، وأن العقل هو وسيلة الإيمان الصحيح، وأقامة البرهان ، فهو كما قال « لايدهشك بخارقة للعادة،ولا يغشى بصرك باطوار غير معتادة، ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية».

وقد كان الأستاذ «أمين الخولى»[٤٦] شديد الإعجاب بمحمد عبده متأثرا به، وسلك سبيله فى الدعوة إلى تجديد حياة التفسير القرآنى.

وقد هوجمت[٤٧] المعتزلة من أهل السنة هجوما شديدا فانفض عنهم أبو الحسن الأشعرى،وهاجمهم الطبرى فى تفسيره، وكذلك ابن تيمية فى رسالته «اصول التفسير. يرى أن المعتزلة إنما اتجهوا إلى النص القرآنى وفى أنفسهم أشياء يريدون أن يلتمسوا لها الدليل من النص.

---

(٤٤) د. السيد أحمد خليل: دراسات فى القرآن ، ص ١٤٢، ١٤٥.

(٤٥) د. على المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية، سلسلة ،ص ٥١

(٤٦) د. السيد أحمد خليل: دراسات فى القرآن،ص ١٤٥

(٤٧) د. السيد أحمد خليل : دراسات فى القرآن ،ص ١٢٢،١٢٣

وتعليلا للخلاف بين المعتزلة وأهل السنة، يكاد يكون لفظيا، والدليل على ذلك (التكليف بما لا يطاق)- فالمعتزلى يرى أن الله لا يكلف الخلق بما لا يطيقون، إذ أن ذلك ينافى عدالة الله تعالى، أما أهل السنة فيرون جواز ذلك عقلا، وأن النقل قد جاء بعدم التكليف به وحجتهم فى ذلك قوله تعالى: ﴿ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾(٤٨).

ولو لم يكن التكليف بما لايطاق جائزا، لما سأل الناس ربهم ألا يكلفهم به، فكلا الفريقين متفق على أن التكليف بما لا يطاق غير واقع أوغير حاصل، وإنما يختلفان فى تقرير الدليل.

فالتفسير الاعتزالى وما اصطلح على تسميته بالمنهج العقلى فى التفسير يتجه إلى اللغة،ويعتمد عليها،ويقدر سير خطاها فيما تعرضت له دلالتها من تعبيراصطلح على تسميته بالتجوز.

والتفسير(٤٩) الذى يمثل منهج المعتزلة فى تفسير النص هو تفسير الزمخشرى. محمود بن عمر جار الله، وقد طبع هذا التفسير مرارا، وتصدى للرد عليه كثير من أهل السنة منهم ابن المنير العالم السكندرى وسواه.

وجدير بالذكر أن تأويلات المعتزلة لم تشط عما يحتمله اللفظ، كتأويلات الغلاة الفاسدة، وإنما تريد من وراء التأويل تحقيق صورة تنزيهية لله تعالى يرتضيها العقل.

كما أن موقفهم من آيات الوعد والوعيد، الخصوص والعموم، أو المقيد والمطلق، والمطلق أوالعام هو مادل على شائع جنسه ومعناه الشمول، والمقيد أو الخاص ويطلق على ما أخرج من شياع ومعناه الإفراد، ولقد رأى المعتزلة أن آيات الوعيد أحق بالعموم لأنها أبلغ فى الزجر فى مقابل رأى المرجئة أن آيات الوعد أحق بالعموم لأنها أحق بما عرف من صفات الله بالرحمة والعفو.

وترى المعتزلة أن لا وجه إلى القول بالتخصيص لأن حقيقة العموم تعنى الإشارة إلى كل فرد باسمه الخاص،والتخصيص لا يكون إلا بدليل يدل على أن المخصوص غير داخل فى العموم، وعند انعدام الدليل تعنى إرادة العموم.

---

(٤٨) سورة البقرة آية ٢٨٦، د.السيد أحمد خليل:دراسات فى القرآن ، ص ١١٩.

(٤٩) د. على المغربى: الفرق الكلامية الإسلامية سلسلة(١) ص ٣٦، ٣٨، ٣٩

وسأخص بالذكر رأى القاضى عبد الجبار وموقفه من العقل وعلاقته بالسمع.

والقاضى هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الأسد أبادى المكنى بأبى الحسن، لايعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل المعروف أنه توفى سنة ٤١٥هـ بعد أن جاوز التسعين مما يرجح كون ميلاده بين سنة ٣٢٠، ٣٢٤هـ وهو من أعلام المعتزلة، وكانت المعتزلة تلقبه بقاضى القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه.(٥٠)

المسألة التى تناولها القاضى عبد الجبار فى تصوره للعقل تسمى Problematiue(٥١) والسمع عنده هو (الكتاب والسنة)(٥٢).

فالكتاب هو القرآن وقد اعتمد عليه المعتزلة فى تأويلهم أكثر من اعتمادهم على السنة التى احتوت فى نظرهم على الكثير من الأحاديث الموضوعة وقال القاضى: « ولو كان التقليد حقا لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان فى ذلك ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه وسلم أيضا على الدعاوى دون إقامة البراهين».(٥٣)

وكانوا ينتقدون الخبر المروى الى أن تثبت صحة إسناده إلى الرسول بنفسه ويجوّز القاضى أخبار الآحاد ولكنه لا يعتبرها علما كالأخبار المتواترة فلا يجب أن يقال قال رسول الله بل الواجب أن يقال روى عن رسول الله(٥٤).

والأرجح أن عبد الجبار كان يشترط إلى صحة الإسناد ملاءمة الخبر لمعايير المعقولية على غرار معاصره البغدادى.

فخطاب التكليف الذى وجهه الله سبحانه وتعالى إلى الإنسان يتضمن نوعين من التكليف فى نظر القاضى عبد الجبار: عقلى وسمعى لا غنى لأحدهما عن الآخر ولايبطل أحدهما الآخر .(٥٥)

---

(٥٠) ابن الأثير: تاريخ الكامل جـ٩ ص١٣٨، د.عبد الرحمن بدوى: مذاهب الاسلاميين، جـ١ ص٣٨٠.

(٥١) حسنى زينه: العقل عند المعتزلة ص ١١٩

(٥٢) القاضى: المغنى جـ١٤، ص ١٥١

(٥٣) القاضى: المغنى جـ١٢ ص ١٢٦

(٥٤) القاضى: المغنى جـ١٧ ص ٣٨٣- ٣٨٥، حسنى زينه: العقل عند المعتزلة،(تصور العقل عند القاضى) ص١١٩.

(٥٥) القاضى: المغنى جـ١٣، ص ٢٨٠.

وبناء على هذا التكليف من الله تعالى أبطل القاضى عبد الجبار التقليد[٥٦].

وهكذا يمكن وصف موقف القاضى عبد الجبار بأنه (إيمانية عقلية) وعلى هذا نجد أن المعتزلة أعطوا للعقل دورا أوليا وسابقا على الشرع. وجعلوا الدليل السمعى تابعا للدليل العقلى ومترتبا عليه، أى أنهم جعلوا الدليل العقلى أصلا والدليل الشرعى فرعا على الدليل العقلى حتى ذهب القاضى إلى القول بأن كلامه تعالى لا يدل على العقليات، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دلّ عليه لوجب كونه دالا على أصله، ومن حق الفرع ألا يدل على الأصل، لأن ذلك يتناقض».[٥٧]

ولقد أدى بهم ذلك إلى وضع[٥٨] قاعدتهم المشهورة فى المعارف Knowledge وهى «الفكر قبل ورود السمع» ولكنهم مختلفون فى مدى تقديرهم لمواهب العقل، فالنظام يرى أن العاقل يتوصل إلى معرفة الخالق قبل ورود الشرع بنظر العقل.Aposteriori أى بعد التفكر والتأمل. وكان العلاف يرى أبعد من ذلك فى تقدير قوة العقل إذ قال بضرورة العقل Apriori أى لأول وهلة وبدون روية- وقال فى باقى المعارف الناتجة عن الحواس أو القياس أنها كسبية Aposteriori أما ثمامة فقد كان أكثر تطرفا لأن المعارف عنده ضرورية ولكنه تساهل مع الذين يقدرون وقال عنهم إنهم معذورون وهم مسخرون فى الدنيا لغيرهم.

ويروى[٥٩] الشهرستانى أن القول بأسبقية الدليل العقلى على الدليل الشرعى راجع إلى الجبائيين (أبى على وأبى هاشم) اللذين قالا بأن: « المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبيح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدى إليها فكر».

وهذا لايعنى وجود تعارض بين الدليل العقلى والدليل الشرعى، غاية ما فى الأمر،أن المعتزلة حاولت الاحتكام إلى العقل وحده واعتبروه أساسا لفهم الشريعة، واعتبروا الشريعة مؤكدة ومتفقة لما فى العقول.

(٥٦) القاضى: المغنى جـ١٢ ص ١٢٤.

(٥٧) حسنى زينه: العقل عند المعتزلة، ص ١٤٠

(٥٨) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٠٧

(٥٩) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٨١

وتتحدد ماهية العقل عند المعتزلة بناء على تحديدهم لطبيعة وظيفة وحاجة الإنسان الضرورية له،وهكذا يصبح العقل ضرورة من ضرورات التكليف الإلهى للبشر، وهو ضرورة بحكم مسئولية الإنسان وقدرته على الفعل، ولابد للإنسان من المعرفة، والوسيلة التى يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة هى العقل ولهذا زوده الله به ليتمكن من أداء التكليف على الوجه الذى تتحدد به مسئوليته عن الفعل[٦٠]، والمعرفة التى يحتاج إليها المكلف تنقسم إلى ضرورية ومكتسبة والمعارف الضرورية لابد أن يخلقها الله فى العبد كما يمكنّه من العلوم المكتسبة، ولما كانت العلوم الضرورية ممهدة للعلوم المكتسبة لم يفصل القاضى عبد الجبار بين العلوم الضرورية والعقل، وعرّف العقل بناء على ذلك بأنه عبارة عن «جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت فى المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف».

ويرفض القاضى أن يسمى العقل جوهرا أو آلة أو قدرة إلا على سبيل التشبيه والتوسع وذلك لأن «الجواهر والآلات والحواس والقدرة مما تقع فيها الزيادة والنقصان»

وهذا الحرص على عدم الفصل بين العقل والعلوم الضرورية عند المعتزلة يعبر عن ايمانهم بتساوى البشر فى هذه العلوم الضرورية، أى تساويهم فيما وهبهم الله من عقل ومن هذه العلوم الضرورية ضرورة العلم بالمدركات ويتساوى فيها البشر، والمعرفة الحسية هى أول العلم بالمدركات. ويذهب القاضى إلى اعتبار كل هذه العلوم بديهية وفطرية، ومن كمال العقل. وعلى هذا فالعقل شرط فى التكليف إما النظر أو الاستدلال هو أول مراحل التكليف ولابد له من شرط هو وجود الشك حتى يؤدى إلى العلم والمعرفة، وعلى ذلك تقوم المعرفة عند القاضى على أساسين: أساس نفسى هو الخوف من أن يكون على خطأ أو على جهل، وأساس معرفى هو الشك فيما يعتقده وتجويز أن يكون الواقع على خلاف ما يعتقد. وبناء على هذين الأساسين تتحدد الغاية الدينية للمعرفة وهى ذات شقين غاية دنيوية وغاية أخروية وهما غير منفصلتين عن بعضهما البعض.

وتتحدد أنواع الأدلة عند القاضى بناء على تحديده لغاية المعرفة. وغاية المعرفة هى الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من التوحيد والعدل ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره ونواهيه حتى يمكن أداء التكاليف الشرعية التى تؤدى إلى الثواب وتعصمه من العقاب.

---

(٦٠) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١١ ص ٣٧٥.

والأدلة تنقسم إلى ثلاثة أقسام تبعا لترتيب أهمية المعرفة:

أدلة تعرف بها قضايا التوحيد، وأدلة تعرف بها قضايا العدل، وأدلة تعرف بها النبوات والشرائع «فمنها ما يدل على الصحة والوجوب، ومنها ما يدل فى الدواعى والاختيار ومنها ما يدل بالمواضعة والقصد. ورتبنا كل واحد من هذه الوجوه، بأن بينا: أن المقدم ما يدل من حيث الصحة، وهو الذى يُتطرق به إلى معرفة التوحيد ،ثم يتلوه ما يدل بالدواعى،وهو الذى يعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدل بالمواضعة وتعرف به النبوات والشرائع».[٦١]

وهذه التفرقة بين الأنواع الثلاثة لدلالات المعرفة من حيث الأهمية هى لب الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، فالباقلانى مثلا لم يميز بوضوح بين الدليل العقلى والدليل النقلى من حيث الترتيب والأهمية، فأحيانا يعتبر العقل حكما على الشرع، وأحيانا العكس أما سلوكه العملى فهو سيادة الشرع على العقل، من جهة أخرى لم يفرق بين الدلالة الشرعية ودلالة اللغة بالرغم من أنه اعتبرهما دلالتين. أما القاضى عبد الجبار فقد وحد بينهما وكان هذا مدخله لدراسة القرآن ولقضية التأويل.

والواقع[٦٢] أن المعتزلة لم يتصوروا للحظة واحدة أن يدل العقل على خلاف ما يدل عليه القرآن ،وأنهم كانوا فى جدلهم المستمر مع غير المسلمين أو مع مخالفيهم من المسلمين يريدون أن يحتكموا إلى مبدأ لا يخطئ اذا استخدم استخداما سليما ، ولذلك هاجموا خصومهم هجوما عنيفا على أساس أن نظرهم فى القرآن كان ناقصا وخاطئا؛ لأنهم إنما أتوا فى ذلك من جهة الجهل بما يجوز على الله تعالى وما لايجوز، وبطريقةاللغة،فأما مع المعرفة بذلك وتأمل الآيات فلابد من أن ينكشف أنه لا اختلاف فى دلالته، وهذا كما نقول من أن قول الله تعالى ﴿ ليس كمثله شئ ﴾ موافق لقوله ﴿ وجاء ربك ﴾ متى حمل ذلك على أن تأويله وجاء أمر ربك.

وإذا كان القرآن لاتعرف دلالته الابعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته ، فإن الحاجة للقرآن وللسمع عموما تصبح تابعة للعقل ومن هنا أعطى المعتزلة الأولوية للعقل على النص وهم فى هذا لم يشعروا بحرج ولاتناقض فى أقوالهم لأن

---

(٦١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٦ ص ٣٤٩.

(٦٢) د.نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلى فى التفسير من ص ١٨١حتى ص ١٨٩.

العلوم الضرورية هبة من الله للبشر جميعا، وعلى أساسها كلفهم بعد أن بين لهم الأدلة، إذن لايوجد تناقض بين العقل والقرآن لأن كليهما من عند الله تعالى، وكلاهما متفقان بالضرورة، وإنما الخطأ يأتى بمن يستدل بالقرآن من خطئه فى الاستدلال بالعقل أو إهماله لقضية الاستدلال العقلى أوتجاهله لها، ولذلك هم مقتنعون بأنهم عند ردهم الخصم إلى أدلة العقل فهم بهذا لا يردونه إلى شئ خارج إطار القدرة الإلهية - وأما الفرق بين أدلة العقل وأدلة القرآن فهو أن أدلة العقل لا يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة كما يدخل ذلك فى أدلة القرآن التى هى لغة من طبيعتها الاشتراك والمجاز والاستعارة.

والفارق الثانى أن اللغة لا تدل إلا بعد معرفة قصد القائل. وإذا كانت اللغة نوعا من الاستدلال المؤدى إلى المعرفة فمن الطبيعى أن يكون فيها كأنواع الأدلة عموما ما هو واضح ومنها ما هو غامض، وعلى مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح وسيكون المتشابه هو الدليل الغامض الذى يحتاج لمزيد من النظر حتى يدل، أما فى لغة البشر العادية فنجد أن الكلام الظاهر الخالى من القرينة هو الدليل الواضح ، أما الكلام الغامض الذى لايدل بظاهره فيحتاج إلى قرينة، إذن فى النهاية يتساوى مفهوم المحكم والمتشابه مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية، وبالتالى يصبح التأويل فى المتشابه هو الوسيلة لرفع الغموض برده إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل.

وخطاب الله تعالى بالتكليف للبشر جميعا موجه إلى العقل لقوله تعالى ﴿ياأيها الناس اعبدوا ربكم ﴾[٦٣]- وهذا يدل على أن الله لا يكلف من لا عقل له، ولم يقل:ياأيها العقلاء اعبدوا ربكم.

أما الأحكام الشرعية كالصلاة ومقاديرها وشرطها فلايمكن أن نصل إليها بالعقل وحده، وكذلك سائر العبادات الشرعية وهى تخرج من دائرة المحكم والمتشابه[٦٤].

وقد رفض القاضى عبد الجبار الرأى القائل بأن المحكم والمتشابه هو الناسخ والمنسوخ أو أن المتشابه هو الحروف المقطعة فى أوائل السور، لأن ذلك يؤدى إلى القول بعدم إمكانية معرفة المتشابه. وإنما تقبّل تفسير الحسن البصرى بأن هذه الحروف ليست إلا أسماء للسور.[٦٥]

---

(٦٣) سورة البقرة آية ٢٠

(٦٤) القاضى عبد الجبار: جـ١٥ ص ٢٧

(٦٥) د. نصر حامد أبو زيد ص ١٨٨ «الاتجاه العقلى فى التفسير».

والآيات المحكمات مثل قوله تعالى: ﴿ قل هو الله أحد* الله الصمد﴾[٦٦] ونحو قوله ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئا﴾[٦٦] إلى ما شاكله.

أما المتشابه فهو الذى جعله سبحانه على صفة تشتبه على السامع مثل قوله تعالى ﴿إن الذين يؤذون الله﴾ إلى ما شاكله.

كما أورد القاضى أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم ذلك فى قوله تعالى: ﴿آلر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾[٦٧] وقد وصفه كله بأنه متشابه، وذلك فى قوله تعالى ﴿ الله أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها﴾ وقد[٦٧] علل القاضى هذا بأن المراد بالإحكام هذا هو (الاعجاز) وأنه لايلحقه خلل، أما المراد بوصفه للقرآن بأن جميعه متشابه فهو أنه أنزل على وجه المصلحة ودل به على النبوة لأن الأشياء المتساوية فى الصفات المقصود إليها يقال فيها متشابهة.

وإذا كان القاضى قد أخضع دلالة القرآن كله لدلالة العقل بناء على أن اللغة لا تدل إلا بعد معرفة القائل فإن المحكم والمتشابه كليهما فى حاجة إلى هذه المعرفة العقلية لوقوعها دلالة.

وقد نفى القاضى عن المجاز تهمة الكذب كما نفى الكذب عن المتشابه دفاعا عن المجاز فى اللغة.

وبذلك يكون القاضى عبد الجبار قد ربط بين المجاز والتأويل والمحكم والمتشابه وربط كل هذه القاضايا بالأساس العقلى للمعرفة عند المعتزلة. وعلى هذا يصبح هناك نوع من الموازاة بين المحكم والمتشابه من جهة والمعرفة الضرورية والمعرفة النظرية من جهة أخرى، فالمحكم يتفق مع المعرفة الضرورية لوضوحه وعلى عكسه المتشابه الذى لا يعرف إلا بالتأويل كالعلوم النظرية التى لا تعرف إلا بالاستدلال. وكما أن العلوم الضرورية تعد أساسا للعلوم النظرية فكذلك المحكم يعد أساسا لفهم المتشابه. ونتيجة لذلك كله يصبح

---

(٦٦) سورة الاخلاص رقم٢

(٦٦) سورة يونس آية ٤٣

(٦٧) د. نصر حامدأبو زيد ص ١٨٨« الاتجاه العقلى فى التفسير».

(٦٧) سورة هود آية ١

التأويل قرينا للاستدلال ومرادفا له بنفس القدر الذى أصبحت فيه اللغة نوعا ثالثا من الدلالة العقلية، لها شروطها الخاصة لوقوعها دلالة.

وبعد عرض ما تقدم من رأى القاضى عبد الجبار بوجه خاص- لموقفه من العقل وعلاقته بالسمع- ووجهة نظر المعتزلة بوجه عام فى هذا الموضوع.

نجد أن المعتزلة وجدت فى تقسيمهم القرآن إلى محكم ومتشابه وسيلة دينية شرعية للتأويل، وأخضعت دلالة القرآن كله للدليل العقلى، فحين يعجز المعتزلة عن تأويل النص استنادا إلى تركيبه اللغوى، يلجئون إلى الاستناد إلى الدليل العقلى، وكلا الدليلين عندهم سواء فى تأويل النص القرآنى، وقد اتضح ذلك فى تأويل الآيات التى تتصل بقضيتى رؤية الله وخلق الأفعال.[٦٨]

فحقيقة المحكم والمتشابه عند القاضى عبد الجبار هو « فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أوسمعية،والسمعية إما أن تكون فى هذه الأية، إما فى أولها أوآخرها، أو فى آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو فى سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول أو فعل ، أو فى إجماع من الأمة. فهذه حال القرينة التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم، ومشايخنا رحمهم الله، قد بذلوا الجهد فى إحكام هذه الأصول.. »[٦٩]

وأما الحكمة فى أن الله سبحانه وتعالى جعله- أى القرآن- بعضه محكما وبعضه متشابها فيقول القاضى:« إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التى لا تحتمل نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة فى أفعاله تعالى ، وقد ذكر أصحابنا فى وجه ذلك وجوها لا مزيد عليها ».[٧٠]

يتضح من قول القاضى عبد الجبار: أنه بالرغم من وجود محكم ومتشابه فى القرآن إلا أنه لا يناقض بعضه بعضا كما أن حكمة الله فى ذلك هى التفكير وإعمال العقول.

(٦٨) د .نصر حامد أبو زيد« الاتجاه العقلى فى التفسير» ص ٢٤٥

(٦٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٠٠

(٧٠) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة،ص٥٩٩.

وسأذكر وجهة نظر المعتزلة فى الأحاديث النبوية بأمثله موجزة. وقد تعرضوا للهجوم على يد بعض العلماء أمثال البغدادى، الأشعرى، ابن تيمية، ابن قيم الجوزية، الشهرستانى وغيرهم، والسبب أن المعتزلة لم تقبل من الأحاديث النبوية (السنة) إلا المتواتر والمشهور من الأخبار. كما قيل فى حقهم «وقفوا من الحديث موقف المتشكك فى صحته وأحيانا موقف المنكر، لأنهم يحكمون العقل فى الحديث، لا الحديث فى العقل»(٧١)

ذكر أبو الهذيل« أن المتواتر حجة أما المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم»كما يرى« (أن الحجة لاتقوم فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سواها، إلا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر، ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر فهم الحجة،لا المتواتر، إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لايحصون عددا إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم) أى من أهل الجنة.

واستدل على أن العشرين حجة بقول الله تعالى﴿ ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ وقال لم يبح لهم قتالهم إلا وهم عليهم حجة »(٧٢)

وقد هاجمه البغدادى فى ذلك بقوله: «هذا يوجب عليه أن يكون خبر الواحد حجة موجبة للعلم لأن الواحد فى ذلك الوقت كان له قتال العشرة من المشركين فيكون جواز قتاله لهم دليلا على كونه حجة عليهم.!!»(٧٣)

كما أضاف البغدادى بقوله:«ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين فى الحجة من جهة الخبر إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلا تعطيل الأخبار الواردة فى الأحكام الشرعية عن فوائدها، لأنه أراد بقوله أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة أى واحد يكون على بدعته فى الاعتزال والقدر..!!»

كما ينسب البغدادى إلى النظام:« قوله بأن الخبر المتواتر مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين واختلاف دواعيهم، يجوز أن يقع كذب هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى».(٧٤)

---

(٧١) أحمد أمين: ضحى الإسلام ،جـ٣ ص ٨٥

(٧٢) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٩، ١١٠

(٧٣) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٠.

(٧٤) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٢٨

ويدافع القاضى عبد الجبار عن رأى النظام،فيذكر أن النظام قد جعل السبب شرطا لا قتران الخبر بوقوع العلم فيجوز وقوع العلم الضرورى بخبر الواحد إذا قارنه سبب، ويجوز عدم وقوع العلم بخبر الجماعة إذا لم يقترن بسبب. وهذا يبين رأى المعتزلة فى ضرورة تحرى الدقة فى قبول الأخبار[٧٥]. فالمعتزلة خالفوا ما ذهب إليه جمهور العلماء المسلمين وردوا خبر الواحد، فهذا أبو الحسن[٧٦] الخياط أنكر حجة أخبار الآحاد لقول البغدادى عنه «وكان الخياطى مع ضلالته فى القدر وفى المعدومات منكر الحجة فى أخبار الآحاد، وما أراد بإنكاره إلا إنكار أكثر أحكام الشريعة فإن أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الآحاد».

وقد يضطر المعتزلة[٧٧] أحيانا لقبول خبر الواحد لسبب أو لآخر إلا أنهم حين يضطرون إليه لا يرونه بصيغة الجزم وإنما يرونه بصيغة التعريض.

أما بالنسبة للإجماع[٧٨] فلقد رد النظام حجة الإجماع، وقال بجواز أن تجتمع الأمة فى كل عصر وفى جميع العصور على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال، لقول البغدادى عنه «إنه استثقل أحكام شريعة الإسلام فى فروعها ولم يجسر على إظهار رفعها فأبطل الطرق الدالة عليها، فأنكر لأجل ذلك حجة الإجماع وحجة القياس فى الفروع الشرعية».

لكن يبدو بعض التغير فى موقف المعتزلة بعد ذلك فى الأخذ بالإجماع فيذكر القاضى عبد الجبار أن أنواع الأدلة أربعة هى:[٧٩].

«العقل والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل».

أما رأى المعتزلة[٨٠] فى الصحابة: «فقد عاب بعضهم على الصحابة الاجتهاد فى الرأى، فقد نسب إليه البغدادى أنه «طعن فى فتاوى أعلام الصحابة رضى الله عنهم وجميع فرق الأمة من فريقى الرأى والحديث مع الخوارج والشيعة والنجارية».

---

(٧٥) د .على المغربى: الفرق الكلامية ص ٣٩٠.

(٧٦) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٦٥

(٧٧) د.على الشابى، أبو لبابة حسين، عبد المجيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل ص ١١٦.

(٧٨) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١١٤

(٧٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(٨٠) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١١٤، ١٣٣.

هذه أقوال مخالفيهم[٨١]، ولكن الحقيقة نجدها عند ابن المرتضى وهو واحد منهم يذكر فى كتابه «المنية والأمل» أن أساس مذهبهم يرجع إلى سيدنا على بن أبى طالب، وأن واصل بن عطاء آخذ مذهب الاعتزال عن محمد بن الحنفية. كما أن مجاهد كان تلميذ ابن عباس رضى الله عنه، وقد دعا له رسول الله ﷺ وقال: «اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل» وكان مجاهد أكثر تلاميذ ابن عباس تحررا فى التفسير، وعنه أخذ أهل الاعتزال أكثر تفاسيرهم.

وحين يفاضل العلماء بين الخلفاء الراشدين حسب إجماع الأمة على مبايعتهم على الخلافة أولا بأول، نجد أبا على الجبائى لا يبت فى أيهم أفضل، إمعانا فى مخافة إجماع الأمة، ولإثارة الشبه وتعميق الحزازات يبعون القول فى حقيقة مقتل عثمان فهذا أبو الهذيل يقول: « لا ندرى قتل عثمان ظالما أو مظلوما ».[٨٢]

حتى واصل ابن عطاء[٨٣] جعل أحد الفريقين المتخاصمين فى واقعة الجمل وصفين مخطئا لا بعينه تماما كالمتلاعنين، فإن أحدهما فاسق لا محالة.. «وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتاهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين».

وقد خطأ بعض المعتزلة معاوية، ولم يقولوا بإمامته وكان عرضة لتهجم القاضى عبدالجبار حيث وسم أعماله بالباطل.[٨٤]

وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص.[٨٥]

كذلك قول المعتزلة فى صاحب الكبيرة أنه مخلد فى النار مالم يتب، وأنه فى الدنيا فى منزلة بين المنزلتين، ومبدؤهم هذا مبنى على إيمانهم بعدل الله حتى أنكروا الشفاعة لأنها تعطل تنفيذ وعد الله ووعيده لأنه لامبدل لكلماته، كذلك يتنافى مع نظريتهم فى الصلاح والأصلح إلا أنهم قالوا أن عذاب صاحب الكبيرة أخف من عذاب الكافر.[٨٦]

---

(٨١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٥.

(٨٢) د. على الشابى، أبو لبابة حسين، عبدالمجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل ص ١٠٥، والأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٤٧، ١٤٣.

(٨٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٠٠، ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة ص ٥٠٣.

(٨٤) د. على الشابى، أبو لبابة حسين، عبدالمجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل ص ١١٠.

(٨٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦.

(٨٦) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٥، ٤٨، ٧٠، ٨١.

وللقاضي عبدالجبار في الشفاعة «فقد دلت الدلالة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي عليه الصلاة والسلام والحال ما تقدم، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا﴾(٨٧) وقوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾(٨٨) فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع ألبتة، فلو كان النبي شفيعا للظلمة لكان لا أجل وأعظم منه». (٨٩)

ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿أفأنت تنقذ من في النار﴾ وقوله:(٩٠) ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾. (٩١)

أما إنكار المعتزلة لمعجزات الرسول ﷺ، أنه بلغ ببعضهم استهتارهم بمقام النبي عليه الصلاة والسلام فقد نسب البغدادي للنظام أنه «أنكر ما روى في معجزات نبينا ﷺ من انشقاق القمر وتسبيح الحصا في يده ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه السلام إلى إنكار نبوته»(٩٢).

كذلك تعمد بعض المعتزلة إلى أن جوّز على الرسول عليه الصلاة والسلام ارتكاب المعاصي إلا أنها لا تكون إلا صغائر. وبناء على هذا فإن الكثير من المعتزلة يعتبرون الحجة قائمة على الناس بالعقل لا بالنبوة فحتى من لم يبلغه خبر الرسول فهو محجوج لتقصيره في إعمال عقله للوصول إلى الحقيقة(٩٣).

كما أنهم أنكروا عذاب القبر، يقول الأشعري: إنهم والخوارج نفوا عذاب القبر. (٩٤)

ونظرهم في الصلاح والأصلح جعل للنظام رأيا نسبه له البغدادي بقوله: «قوله بأن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من

---

(٨٧) سورة غافر آية ٤٠.

(٨٨) سورة غافر آية ١٨.

(٨٩) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٩.

(٩٠) سورة الزمر آية ٣٩.

(٩١) سورة الأنبياء آية ٢١.

(٩٢) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١١٤، ١٣٥.

(٩٣)د. علي الشابي، أبو لبابة حسين، عبدالمجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل ص ١٣٦.

(٩٤)د. علي الشابي، أبو لبابة حسين، عبدالمجيد النجار، المعتزلة بين الفكر والعمل ص ١٤٦.

نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم، والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا على أن ينقص من عذابهم شيئا .... إلخ»[٩٥].

قالت المعتزلة إن الأطفال الذين يعلم الله أنهم لو عاشوا يؤمنون والفساق الذين لو عاشوا يتوبون، لا يجوز أن يميتهم الله تعالى قبل ذلك. ومن علم الله أنه لو عاش لفعل خيرا أو ازداد إيمانا لا يجوز أن يخترمه تعالى قبل أن يتوصل إلى ذلك، فالله لا يميت إلا من علم أنه لو بقى طرفة عين لما فعل شيئا من الخير أصلا بل كفر وفسق[٩٦].

---

(٩٥) البغدادى: الفرق بين الفرق ص١١٥، ١١٦.

(٩٦) ابن حزم: الملل والنحل جـ٣ ص ٩٦، زهدى جار الله : المعتزلة ص ١٠٤.

الفصل الثانى

مشكلة القضاء والقدر عند المعتزلة

أولا: ارتباط البحث فى القضاء والقدر بأصل العدل عند المعتزلة.

ثانيا: الحجج الشرعية عند المعتزلة للبرهنة على حرية الإرادة الإنسانية وردود المعتزلة على الجبرية (المجبرة والأشاعرة).

ثالثا: الحجج العقلية عند المعتزلة للبرهنة على حرية الإرادة الإنسانية وردود المعتزلة على الجبرية (المجبرة والأشاعرة).

رابعا: مقارنة بين موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة فى بعض القضايا الاجتماعية التى تدور حول القضاء والقدر.

خامسا: أثر القول بحرية الإرادة على فلاسفة الإسلام.

يعرف المعتزلة العدل[1] بأنه «ما يقتضيه العقل من الحكمة، أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة»، والعدل أهم صفة للفعل الإلهى، واختار المعتزلة هذه الصفة بالذات لأن العدل هو رأس الفضائل التى تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير، ولاسيما فى علاقة الله بالإنسان، وتندرج معظم نظريات المعتزلة التى تفسر صلة الله بالإنسان تحت أصل العدل فضلا عن الأصول الباقية وهى الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولذلك يحبون أن يلقبوا بالفرقة العدلية أو أهل العدل والتوحيد.

أولا: ارتباط البحث فى القضاء والقدر بأصل العدل عند المعتزلة.

هذه النظرية (حرية الإرادة الإنسانية أو القضاء والقدر) تعد من أهم نظريات العدل المعتزلى وتتضمن باقى النظريات التى تفسر صلة الله بالإنسان. وهى: نظرية نفى صدور القبح عن الله، ونظرية اللطف الإلهى ونظرية الغائية أو الصلاح والأصلح ونظرية الحسن والقبح العقليين.

والمبادئ الخمسة الأساسية فى الفكر الاعتزالى يمكن دمجها فى مبدأين رئيسيين هما: التوحيد والعدل. وذلك ما يلزم المكلف معرفته من أصول الدين[2].

بمعنى «أن الله واحد وأنه العدل فى قضائه الرحيم بخلقه»[3].

أما باقى المبادئ الخمسة وهى (الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) فتدخل تحت باب العدل.

معنى ذلك أن مبدأ العدل يتضمن كل مبادئ المعتزلة[4] عدا التوحيد. وقضية القضاء والقدر ليست بالسهلة لأنها قضية أزلية خلقت منذ أن خلق الله الإنسان على وجه الأرض فدائما يحس العقل بالتناقض الواضح بين الإيمان بالقدرة المطلقة لله سبحانه وتعالى وبين الإيمان بحرية الإرادة واختيار الإنسان لأفعاله. فالجبر والاختيار وجهان متصارعان لعملة واحدة هى «التكليف»، الذى غايته الثواب والعقاب.

(١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٥٢.

(٢) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٢.

(٣) الخياط: الانتصار ص ١٣ - ١٤.

(٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٣.

وحرية الإرادة تتفاوت بين الناس، فتطورها ورقيها راجع إلى العقل فله قدرة فطرية على التمييز والحكم على الأمور، ولذا أصبح الإنسان بعقله حر الإرادة، حر الاختيار، أهلا للتكليف الإلهى. للإرادة الإلهية وليس له أى قدر من حرية الاختيار.

وبالارتقاء نحو الأفضل يحقق الإنسان ماهية العدالة. وهذا ما نادت به المعتزلة. وهذا يتنافى تماما مع ما قالت به الجبرية الذين يقولون إن الإنسان خاضع خضوعا تاما للإرادة الإلهية وليس له أى قدر من حرية الاختيار.

ولأن الإسلام دين ودنيا فقد كان الطابع الروحى الثيولوجى هو الغالب على مفكرى العلماء المسلمين من أمثال المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة والجبرية والماتريدية وغيرهم.

وقد عرفت مشكلة الجبر والاختيار هذه فى صدر الإسلام، ولكنها لم تثر لأن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد نهاهم عن التكلم فى القدر والعمل بما جاء فى كتاب الله سبحانه وتعالى دون جدل، وكان يقوم عليه الصلاة والسلام بتفسير كل ما يعن لهم من مشاكل يواجهونها، وكما جاء عنه «الإيمان أن تؤمن بالله واليوم الآخر، وملائكته وكتبه ورسله وأن تؤمن بالقدر خيره وشره».

ولكن بالرغم من ذلك كانت هذه القضية مثار جدل بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين معارضيه من المشركين والنصارى واليهود، ثم توالت الأحداث بعد ذلك ابتداء من حدوث الفتنة بمقتل سيدنا عثمان. فبدأ المسلمون يبحثون فى القضاء والقدر بسبب الحكم على مرتكب الكبيرة وما أن انقضى القرن الأول الهجرى، وجاء العصر الأموى حتى نهض بعض العلماء المسلمين وأثاروا هذه المشكلة، فقامت لذلك الفرق والمدارس تبحث وتفلسف، والسبب فى ذلك أن القول بالجبر نشأ أيام الحكم الأموى، وأن معاوية أول من قال بالجبر، وذلك دفاعا عن تصرفاته، وأن ما يفعله إنما هو من قضاء الله وقدره، وقد وقف خلفاء بنى أمية موقفا غاية فى العنف من المفكرين الأوائل الذين قالوا بحرية الإرادة الإنسانية وبمسئولية الإنسان عن فعله.

وكان أول من قال بالاختيار[٥] معبد الجهنى فى البصرة وغيلان الدمشقى بدمشق ويونس الأسوارى ، فقد أنكروا إضافة الخير والشر إلى القدر ، ونسج على منوالهم واصل

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٢٨.

ابن عطاء الغزال، وكان تلميذ الحسن البصرى، وتلمذ له عمرو بن عبيد وزاد عليه فى مسائل القدر.

وقد ذهب غيلان الدمشقى إلى أن «الإيمان بالله هو المعرفة الثانية»[٦] معنى ذلك أن معرفة الله عنده هى نتيجة لفعل إنسانى هو النظر وهذا يدل على قضية المعرفة عند غيلان مرتبطة بالقدرة الإنسانية وحرية الاختيار.

ولقد كان جهم بن صفوان[٧] فى الكوفة على رأس القائلين بالجبر، وقد أنكر أى قدرة للإنسان على الفعل حتى يثبت القدرة لله وحده، فكان قوله فى القدرة الحادثة «إن الإنسان لا يقدر على شئ، ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور فى أفعاله، لاقدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيرت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرا».

ولقد أدى القول بالجبر هذا إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين من المعتزلة وهو مبدأ أساسى من مبادئهم الخمسة حكما على مرتكب الكبيرة التى تفشت أيام الحكم الأموى وهذا المبدأ يفترض أن الإنسان مسئول عن أفعاله.

كذلك[٨] «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» يؤثر فى تغيير سلوك الإنسان عن طريق الإقناع وعلى اختياره، والدليل على ذلك قول القاضى عبدالجبار: «المقدم على المنكر لا يتهيأ له مفارقته، لأنه مخلوق فيه، ولا التارك للمعروف يمكنه إيجاده، لأنه قد خلق فيه تركه، فيجب ألاَّ يكون للتعبد بهما (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) معنى، وألاَّ يكون بين أمر المُقدم على المنكر بالمنكر وبين نهيه عنه فصل».

كذلك أصل (الوعد والوعيد) فإنه طبقا للعدالة الإلهية، الوعيد لابد أن يتحقق للمخطئ والوعد لابد أن يتحقق للمحسن؛ لأن الخطأ والإحسان من اختيار الإنسان ومن فعله.

---

(٦) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢١٧.

(٧) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٨٧، ٢٨.

(٨) القاضى عبد الجبار: المخلوق جـ٨ ص ٢١٧، ٢١٨.

كما أن القاضى أدان القائلين بالجبر لأن القول بالجبر يؤدى إلى انهيار النظام الاجتماعى أولا، وإلى هدم قانون السببية ثانيا، وإلى هدم الشرع والدين ثالثا.

فالإنسان اجتماعى بطبعه، ووجوده فى المجتمع حر مختار يجعله مسئولا عن أفعاله. أما القول بأنه ليس حرا ولا مختارا ولا فاعلا لأفعاله فهذا قول يناقض نفسه لأنه كيف يجب على قولهم «ألا يحسن نصب الأئمة والأمراء لأنهم إنما ينصبون لمنع الظالم عن ظلمه، والانتصاف منه للمظلوم، وإلزام الأحكام والقيام بالحدود، وكل ذلك إنما يصح متى كان للعبد فعل واختيار، فأما أن كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم، فكيف يعاقبون عليها، وكيف يؤدب الفاعل ويعزّر ويقوّم ويؤخذ لمظلومه منه ويكف عن الظلم بالتخويف؟.

أما أن القول بالجبر يؤدى إلى هدم قانون السببية[9] الذى يقوم عليه العالم، فذلك أنه من الشئ الطبيعى ومن المعقول أن تنسب أفعال الإنسان إليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها. ويقول الخياط فى ذلك:

«لا أعلم أحدا موحدا ولا ملحدا إلا وقال أن فى هذا العالم أشياء خفيفة إذا خليت وما طبعت عليه علت كالنار والدخان وما أشبههما، وأشياء ثقيلة من شأنها الهبوط، إذا خليت وما هى عليه تركت كالحجر وما أشبهه، وإن الحى يتحرك من ذات نفسه والميت بحركة غيره وهكذا قول الناس أجمعين».

فالفكر الاعتزالى[10] يكشف لنا عن الصلة بين موضوع السببية وموضوع الحرية والجبر- أى القضاء والقدر- لأن المعتزلة أثبتت لبعض الحوادث مؤثرا غير الله فقالوا أن الإنسان فاعل محدث مخترع ومُنشئ على الحقيقة دون المجاز.

ولكن بالرغم من أن المعتزلة[11] يؤكدون بقولهم أن الإنسان هو الذى يخلق أفعاله إلا أنهم ينسبون بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة، وهذا يدل على التردد وعدم القول بالرأى الحاسم. وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية التى لا تسمو إلى مرتبة البرهان اليقينى، ولكن بالرغم من هذا يمكن القول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها على وجه

(٩) الخياط: الانتصار ص ٤٠.

(١٠) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ١٩٧.

(١١) د. العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٥٦.

الضرورة والتلازم، لأن الفعل المتولد يعتمد على القول بالأسباب، فخاصته هى اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها.

وبما أن المعتزلة قد أعلوا من شأن العقل لأن القرآن الكريم نفسه قد أعلى من شأنه وجعله مناط المسئولية الإنسانية وذم الذين لا يعقلون ولا يفقهون، وعلى ذلك كان القول بقدرة الإنسان على الفعل والاختيار ومسئوليته عن هذا الفعل يتضمن بالضرورة اعترافا بوجود قوة مميزة لدى الإنسان تدفعه للاختيار ألا وهو العقل فهو ميزان حياته.

وقد تأثرت بهم (أى بالمعتزلة) فرقة الزيدية[١٢] فى هذا القول فنجد مثلا الحاكم الجشمى وهو معتزلى تزّيد تكلم فى القدر وأفعال العباد فهو يتفق تماما مع المعتزلة فى أن أفعال العباد حادثة من جهتهم لأن الفعل يقع من العبد بحسب قصده ودواعيه، كما أنه ينتفى عن العبد بحسب كراهيته وصوارفه. كما أن الحاكم يؤمن بحجج المعتزلة فى حرية الإرادة من كون الله ليس خالقا لأفعالنا وإلا كان مقدورا بين قدرتين ولكان الله قادرا بقدرة محدثة وأن الاستطاعة قبل الفعل وأنها تصلح للضدين.

وسأوجز النظريات التى تتضمنها قضية القضاء والقدر وهى:

١- نفى صدور القبح أو الظلم عن الله تعالى:

أن التصور الأساسى للفعل الإلهى فى أصل العدل عند المعتزلة جاء فى معظمه للرد على الثنوية أولئك الذين نسبوا الشر فى العالم إلى إله آخر غير إله الخير أو النور كما يزعمون لأنه ليس من المعقول أن يصدر الشر عن إله خيّر حكيم؛ فكيف يمكننا إذن أن نفسر الشر الموجود فى العالم دون مساس بعدل الله وحكمته؟

وهنا يأتى تفسير الخياط المعتزلى للرد على هذا السؤال يقول:

«ولكن ذلك كله لايعد من قِبَلِهِ شرا أو فسادا، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا وإنما القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا، وذلك كله من الله محال»[١٣].

ويفرق المعتزلة[١٤] بين الحسن والقبح من جهة، والنفع والضرر من جهة أخرى. فليس كل ما هو نافع حسنا ولا كل ضرر قبيح. والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿ وإذا أنعمنا على

(١٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ١ من المجلد الثانى، الزيدية ص ٢٧٩.

(١٣) الخياط: الانتصار ص ٨٠.

(١٤) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ١ ص ١٥٠، ١٥١، ١٥٣.

الإنسان أعرض ونأى بجانبه﴾ الإسراء: ٨٣. والإنسان يمتحن بالنعم والنقم، فيجب عليه ألاّ يجزع عند البلاء ولا يُفتن بالنعم لقوله تعالى ﴿فإذا مس الإنسان ضر دعانا ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هى فتنة﴾ الزمر: ٤٩.

وهذا يدل على أن الله عادل فى حكمه لا يرضى لعباده الكفر، ولكن الاعتراض بأن الله قد خلق فى الإنسان الشهوة وهى الباعثة على الشر فكيف يتفق هذا مع عدله؟

والإجابة على ذلك بأنه: إذا زالت الشهوة زال التكليف الذى مناطه الثواب والعقاب. الثواب إذا قويت الشهوة وقوى معها الامتناع، كذلك فى حالة إغراء الشيطان للإنسان. يُرَدّ على ذلك بأنه ليس للشيطان على الإنسان من سلطان لقوله تعالى: ﴿ وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلومونى ولوموا أنفسكم﴾ إبراهيم: ٢٢.

وقد سئل[(١٥)] أبو على الجبائى عن وجه الحكمة فى إماتة الرسل وإبقاء إبليس فقال: «إن الذى لا يستغنى عنه هو الله وحده، وأما الأنبياء فقد يغنى الله عنهم بالطاعة، وأما إبليس فلو علم فى إماتته مصلحة لفعل ولو علم فى بقائه مفسدة لما بقى ولكن كان يفسد مع موته من فسد فى حياته».

وقد اتفق المعتزلة[(١٦)] على أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده، ولذلك حكموا بنفى القدر وجعلوا الإنسان حرا فى اختيار أفعاله مسئولا عنها، فاعتبروا أنفسهم بذلك أنصار العدالة الإلهية، ولذلك أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل العدل»- وقد أكفر المردار من قال بالجبر وأكفر أيضا الشاك فى كفره والشاك فى الشك إلى ما لانهاية. وكان يدافع فى مجلسه عن العدل الإلّهى.

كذلك حارب المعتزلة كل قول أو فكرة تتنافى مع مبدأ العدل الإلهى فقد نفوا المحاباة عن الله وقالوا إنه تعالى سوّى بين العقلاء فى النعم الدينية ولم يخص الأنبياء والملائكة بشئ من التوفيق والعصمة ولا بشئ من نعم الدين دون سائر المكلفين.

---

(١٥) القاضى عبدالجبار: جـ ١٣ المغنى (اللطف) ص ٩٨.

(١٦) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٩٩، ١٠٠.

وقال النظام إن[١٧] الله لا يستطيع أن يزيد فى نعيم أهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب أهل النار، ولقد أخذ النظام من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

ولقد اكفرته البصرية من المعتزلة فى هذا القول.

وقالوا إن القادر على العدل[١٨] يجب أن يكون قادرا على الظلم وقادرا على الصدق واتبعت قول أبى الهذيل فى أنه يجب أن يكون قادرا على الكذب، وإن لم يفعل الظلم والكذب لقبحهما أو غناه عنهما وعلم بغناه عنهما، لأن القادر على الشئ يجب أن يكون قادرا على ضده فإذا قال النظام إن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب لزمه أن لا يكون قادرا على الصدق والعدل.

ولقد دافع الخياط[١٩] عن النظام فى ذلك وقال إنه كان يرى أن الظلم لا يقع إلا من جسم ذى آفة ولأن القادر على شئ عنده غير محال وقوعه منه.

أما بشر بن المعتمر[٢٠] فقد قال أن الله تعالى يقدر على أن يعذب الأطفال فإذا قيل له: فلو عذب الطفل؟ قال: لو عذبه لكان يكون بالغا كافرا مستحقا للعذاب.

كما يذكر البغدادى[٢١] أن عيسى بن صبيح المعروف بالمردار، وكان يقال له راهب المعتزلة يزعم أن الله قادر على أن يظلم ويكذب ولو فعل مقدوره من الظلم والكذب لكان إلها ظالما كاذبا.

وعن المردار أيضا قال الأشعرى[٢٢] «إطلاق هذا الكلام على البارئ عز وجل قبيح، لا يستحسن إطلاقه فى رجل من المسلمين، فكيف يطلق فى الله؟ فمنع أن يقال: لو فعل البارئ الظلم، لقبح ذلك (لا) لاستحالته.

---

(١٧) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١١٤، ١١٦.

(١٨) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٩٨.

(١٩) الخياط: الانتصار ص ٢٦، ٢٧.

(٢٠) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٤٤.

(٢١) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٥٢.

(٢٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٧٥.

كما قال: «لو فعل الله الظلم لكان ظالما إلها ربا قادرا، ولو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكان يدل بدلائل على أنه يظلم».

أما ما ذكره البغدادي[٢٣] عن محمد بن عبدالله الاسكافى فإنه قال:

إن الله تعالى يوصف بالقدرة على ظلم الأطفال والمجانين ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء. فخرج عن قول النظام بأنه لا يقدر على الظلم والكذب، وخرج عن قول من قال من أسلافه أنه يقدر على الظلم والكذب ولكنه لايفعلهما لعلمه بقبحهما وغناه عنهما.

ذكر البغدادى[٢٤] عن أبى هاشم بن الجبائى قوله أنه قال بمثل ما قالت به الأزارقة «إن الله تعالى يعذب طفل المشرك على فعل أبيه».

وبالرغم من مهاجمة البغدادى[٢٥] لآراء المعتزلة كما يزعم من وجهة نظره إلا أنهم قد وجدوا فى إثبات أهل السنة والمجبرة القدرة لله وقولهم أنه خالق أفعال العباد تجويرا له تعالى؛ ذلك بأن فى أفعال العباد ما هو ظلم وكذب وكفر. فلو كان الله خالقها كما يزعمون لكانت تلك القبائح من خلقه تعالى وهذا لا يجوز فى حقه عز وجل. كذلك كيف يخلق الله تعالى أفعال عباده ويقدرها لهم ثم يعاقبهم عليها؟. أليس من أجبر غيره على معصية ثم عذبه عليها كان ظالما له؟، ومن اعان فاعلا على فعل الظلم ثم جازاه عليه كان جائرا؟ ولذلك امتنع المعتزلة عن القول بأن الله خالق أفعال العباد لينفوا عنه القبح والظلم فهم مجمعون على أن الله تعالى عادل لا يظلم الناس شيئا.

كما أنه يريد من عباده جميعا الطاعات ويكره المعاصى «قالت المعتزلة[٢٦] كل آمر بالشئ فهو مريد له، والرب تعالى أمر عباده بالطاعة فهو مريد لها إذ من المستحيل أن يأمر عباده بالطاعة ثم لا يريدها».

إذن لقد اتفق المعتزلة[٢٧] على نفى الظلم عن الله، ولكنهم اختلفوا فى قدرته تعالى على فعل الظلم، فأبو الهذيل يقول إن الله يقدر على الظلم ولكنه لايفعله لحكمته ورحمته.

(٢٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٥٥.

(٢٤) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٧٤.

(٢٥) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ٣ ص ٣٦، ٥٦.

(٢٦) الشهرستانى: نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٢٥٤.

(٢٧) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ٩٨.

ولأن الظلم لا يكون إلا عن نقص، ولا يجوز النقص عليه تعالى، ولأن القدرة عند أبى الهذيل قدرة على الفعل وعلى ضده.

كما قال أبو الحسين الخياط المعتزلى[٢٨] «لا يقدر أن يفعل العدل من لا يقدر على الجور».

ولقد قالت بذلك أكثر المعتزلة[٢٩] ولا سيما البصريين، وكانوا على رأى واصل بن عطاء وقاسم الدمشقى فى أنه لا يجوز أن يقع من الله تعالى الشر كالأمراض أو القحط أو العقوبات لأنها شر فى المجاز فقط، وقد خالفهم فى ذلك عباد بن سليمان فأنكر أن يخلق الله شيئا من الشر أصلا، وقد وافقهم على أنه تعالى يقدر على الشر ولا يفعله.

ومهما كان الأمر من اختلاف المعتزلة فى قدرة الله تعالى على الظلم فإنهم متفقون على عدل الله سبحانه وأنه لا يفعل الظلم ولا يجور على عباده، وإنما يريد لهم الخير ولذلك حكموا بنفى القدر وجعلوا الإنسان حرا مختاراً فى أفعاله مسئولا عنها؛ حتى أنهم رفضوا أن تكون الأرزاق مقدرة، وأن الله لا يرزق الناس الحرام، وأن الأرزاق يجوز أن تزيد وتنقص بالطلب والتوانى حتى أن أكثرهم قالوا أنه يجب على الله أن يعوض الأطفال والمجانين والحيوانات لأنهم يعذبون فى الدنيا ويتألمون؛ وذلك بأن يدخلهم الجنة ويصورهم فى أحسن الصور ويجعل نعيمهم لا انقطاع له.

ويقول الأشعرى[٣٠]: إن المعتزلة قد أجمعت على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصى، ولا شيئا من أفعال غيره إلا رجلا منهم فإنه زعم أن الله خلقها، بأن خلق أسماءها وأحكامها، حكى ذلك عن (صالح قبة)- كما أجمعت المعتزلة على أن الله جعل الإيمان حسنا والكفر قبيحا أى تسميته الإيمان بأنه حسن وتسميته الكفر بأنه قبيح، وأن الله لم يخلق الكافر كافرا، وكذلك المؤمن. ولكن «عباد» أنكر أن يكون الله جعل الكفر على وجه من الوجوه أو خلق الكافر والمؤمن.

كما أن المعتزلة أجمعت على أن الله سبحانه لم يرد المعاصى إلا «المردار» فإنه حكى عنه أنه قال: «إن الله أرادها بأنه خلّى بين العباد وبينها».

(٢٨) أبو الحسين الخياط: الانتصار ص ٩، ١١.

(٢٩) زهدى جار الله: المعتزلة من ص ٩٨ حتى ١٠١.

(٣٠) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٩٨، ٢٩٩.

ولقد اختلفت المعتزلة[٣١] في أن الله سبحانه قوّى الكافر على الكفر أم لا؟ على مقالتين:

- قال أكثر المعتزلة: لا يجوز أن يقال أن الله قوّى أحدا على الكفر وأقدره عليه.

وقال عباد. إن الله قد قوى الكافر على الكفر وأقدره عليه.

كما اختلفت المعتزلة[٣٢] فيمن علم الله أنه لا يؤمن، إلا عليا الأسواري. لقد قالت المعتزلة أنه مأمور بالإيمان قادر عليه. أما على فقد قال: إذا قرن الإيمان إلى العلم بأنه لا يكون، أحلتُ القول بأن الإنسان مأمور به أو قادر عليه، وإذا أفرد كل قول من صاحبه فقلت: هل أمر الله سبحانه الكافر بالإيمان وأقدره عليه ونهى المؤمن عن الكفر؟ قلت: نعم.

وإجماع المعتزلة على أن الشئ إذا وجد فوجود ضده فى تلك الحال محال.

كما أجمعت المعتزلة[٣٣] على أن الله سبحانه، خلق عباده لينفعهم لا ليضرهم وأن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلف ممن خلق وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلا.

ولقد اختلفت المعتزلة[٣٤] فى أن الله قد خلق الخلق لعلة أم لا؟

فقال أبو الهذيل: خلق الله لعلة - والعلة هى الخلق- والخلق هو الإرادة والقول، وإنما خلق الخلق لمنفعتهم لأن من خلق مالا ينتفع به فهو عابث.

وقال النظام خلق الله الخلق لعلة وهى المنفعة، أما أبو الهذيل فقد قال: هى علة تكون وهى الغرض. أما معمر فقال: خلق الله الخلق لعلة والعلة لعلة وليس للعلل غاية ولا كل، وقال عبّاد: خلق الله الخلق لا لعلة.

كما اختلفت المعتزلة[٣٥] في القول فى الختم والطبع.

---

(٣١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣٠٧.
(٣٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣١١.
(٣٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣١٧.
(٣٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣١٨.
(٣٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣٢٣.

فزعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه، والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان.

وقال آخرون: الختم والطبع هو السواد فى القلب، كما يقال «طبع السيف» إذا صدئ، من غير أن يكون ذلك مانعا لهم عما أمرهم به.

وقال بعضهم: جعل الله ذلك سمة لهم تعرفهم به الملائكة، وقال أهل الإثبات: قوة الكفر طبع.

كما أن المعتزلة[٣٦] قالت أن العبد أبدا فى الخذلان إذ هو موكول إلى حوله وقوته ولم يستعن بالله ولم يتوكل على الله.

«وبما أن الله عادل[٣٧] فالتوفيق منه تعالى، وهو إظهار لآياته فى خلقه الدالة على وحدانيته وإبداع العقل والسمع والبصر فى الإنسان وإرسال الرسل وإنزال الكتب... وإذا فعل ذلك فقد وفق وهدى وأوضح السبيل وبيّن المحجة وألزم الحجة.... والخذلان لا يتصور مضافا إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء والصد عن الباب وإرسال الحجاب على الألباب، إذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلما»- وهذا يدل دلالة قاطعة على العدالة الإلهية.

كما أن المعتزلة[٣٨] نفوا صدور القبح عن الله فى مسألة الأرزاق. قال: «النعمة فى الحقيقة ما يكون محمود العاقبة وهو مقصور على الذين قال الله تعالى فيهم» ﴿أتحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين* نسارع لهم فى الخيرات بل لا يشعرون﴾ والرزق فى الحقيقة ما يكون مباحا شرعا، قال الله تعالى ﴿أنفقوا مما رزقناكم﴾ والحرام لا يجوز الإنفاق منه.

كما أن المعتزلة[٣٩] كانت تؤول الآيات المناقضة لمبدأ العدل الإلهى ولفكرة الحرية الفردية. فقالوا فى الهداية أنها على معنى التسمية والحكم، أو الإرشاد وإبانة الحق وليس له تعالى من هداية القلوب شئ كما أوّلوا الإضلال على معنيين:

(٣٦) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٤١٤.
(٣٧)الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٤١١.
(٣٨)الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٤١٥.
(٣٩) زهدى جار الله: المعتزلة، ص ١٠١.

أحدهما الإخبار بتسميته ضالا، والثانى المجازاة على ضلالته.

ولقد كان الفوطى[٤٠] يمنع الناس من أن يقولوا أن الله تعالى عز وجل ألف بين قلوب المؤمنين وأضل الفاسقين بل هم المؤتلفون باختيارهم. كما كان تلميذه عباد بن سليمان متشددا كذلك، فمنع من أن يقول فى القرآن أنه عمى على الكافرين ولا أن يقول خلق الله الكافر لأن الكافر اسم لشيئين إنسان وكفره. والله تعالى لا يمكن أن يخلق الكافر.

ولابن قيم الجوزية قوله فى أن القدرية قالت:[٤١]

«أن يكون ما لا يشاء ويشاء ما لا يكون، فإن المشيئة عندهم بمعنى الأمر» «ولايمكن إثبات كونه سبحانه عدلا لا يظلم إلا بالقول فإنه لم يرد وجود الكفر والفسوق والعصيان ولاشاءها بل العباد فعلوا ذلك بغير مشيئته وإرادته كما فعلوه بغير إذنه وأمره».

فهو قد خلق أجسام الكفار فقط دون كفرهم. كما منع أن يقال أن الله عز وجل أمل الكافرين.

كما قال ابن قيم الجوزية أن القدرية قالت: «الظلم إضرار غير مستحق، أو عقوبته على ما هو مفعول منه ونحو ذلك».

وبهذا أكد المعتزلة العدالة الإلهية ونزهوا الله عن الظلم[٤٢]؛ ولذلك قال ثمامة ابن أشرس وهو من زعماء المعتزلة من الطبقة السابعة قال: «لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه»:

«إما كونها من الله ولافعل لهم لم يستحقوا ثوابا ولاعقابا ولامدحا ولاذما، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعا، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم».

---

(٤٠) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٤٦، ١٤٧.

(٤١) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة جـ١ ص ١٩٠.

(٤٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٣٥.

فقضية حرية الإنسان فى اختياره لأفعاله هى أساسية لأصل العدل الإلهى[٤٣] لأن العدل أهم صفة للفعل الإلهى من حيث صلته بالإنسان وفقا لرأى المعتزلة، فجميع ما يفعله الله بغيره عدل، وهناك صلة عند المعتزلة بين أصلى التوحيد والعدل ففى أصل التوحيد نزهوا الله عن صفات المخلوقين وفى أصل العدل نزهوه سبحانه عن الظلم. فقد انفرد فى أصل التوحيد بأنه ﴿ليس كمثله شئ﴾ وفى أصل العدل انفرد بخيريته فلا يصدر عنه الشر، ولقد اختار المعتزلة صفة العدل لله سبحانه لأن العدل هو رأس الفضائل التى تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير.

٢- اللطف الإلهى:

اللطف عند[٤٤] المتكلمين هو أن يختار المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو أن يكون ما عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح، ويسمى أيضا توفيقا، وربما يسمى عصمة، وقد يسمى هدى أو هداية.

ويكون إما من فعل الله، أو من فعل العبد، والأخير يشمل فعلنا وفعل غيرنا. فوجوب اللطف هو بسبب وجوب التكليف.[٤٥]

ومعنى اللطف: ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده أو يكون أولى أن يقع عنده فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف.

والمقصود باللطف[٤٦] كل ما يوصل الإنسان إلى الطاعة وتبعده عن المعصية، والعقل هو أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف، لأن الداعى إلى التكليف هو الداعى إلى اللطف، ولا يحصل اللطف إلا بارتفاع الفساد، ومن لم تنهه صلاته عن الفحشاء لم يزدد من الله إلا بعدا. والله قد أرسل الأنبياء لطفا بالعباد ولكن بعث الرسل لا يلجئ الإنسان إلى الإيمان، لأن كل الدواعى والألطاف إنما تقف عند حد حرية الاختيار، فالله لم يدخر عن عباده من الالطاف التى بها يعدلون عن طريق البغى شيئا من غير إلجاء وإلا لارتفع التكليف ولما كان هناك مبرر لحساب.

(٤٣) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ١ ص ١٤٨.

(٤٤) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٢٩٤.

(٤٥) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ١٣ ص ٧، ٩.

(٤٦) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ١ ص ١٥٢ - ١٥٥.

وللزمخشرى[٤٧] قول فى اللطف: قال تعالى ﴿ وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾ الاعراف آية ٤٣.

المعنى: أن كل مهتد خلق لنفسه الهدى فهو إذا مهتد وإن لم يهده الله، إذ هدى الله للعبد خلق الهدى له، وإن الله تعالى لم يخلق لأحد من المهتدين الهدى. وقد أول الزمخشرى الهدى من الله تعالى إلى اللطف الذى بسببه يخلق العبد الاهتداء لنفسه.

كما فى قوله تعالى[٤٨]: ﴿ ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾ سورة الأنفال.

المعنى: أن الله يخلق فى قلب العبد قبول الحق وحسن الإصغاء إليه والاهتداء به. ولكن لايتم ذلك على عقيدة الاعتزال فى خلق الأفعال لأن مقتضاها أن العبد هو الذى يخلق لنفسه قبول الحق والهداية وحسن الاستماع والإصغاء، وأن الله تعالى لا يشارك العبد فى خلق ذلك بل الذى ينسب إلى الله تعالى إرادة الهداية من جميع الخلق ولا يلزم حصول مراده على العموم.

وقد ذهب بشر بن المعتمر ومن تابعه «إلى أن اللطف لا يجب[٤٩] على الله تعالى» وجعلوا العلة فى ذلك أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد فى العالم عاص لأنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا فى المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه تَبينًا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى.

وخلاصة هذا القول: أن اللطف لا يجب على الله تعالى لأنه أعطاهم العقل والقدرة وأرشدهم بالدعوة والرسالة، وبذلك ليمكنهم من إزاحة عللهم.

وقد سُمّى بشر بن المعتمر ومن تابعه بأصحاب اللطف لإثباتهم[٥٠] فى مقدور الله تعالى ما ينفيه.

---

(٤٧) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ ص ٨٠.

(٤٨) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ ص ١٥١.

(٤٩) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠.

(٥٠) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ١٣ ص ٢٠٠.

ويذكر البغدادى أن المعتزلة أكفرت بشر بن المعتمر فى قوله بأن[٥١] الله تعالى قادر على لطف لو فعله بالكافر لآمن طوعا. وقد اعترض أصحاب الأصلح على أصحاب اللطف وقالوا عنهم أنهم مجوّرون لله تعالى لأنه إذا كانت عنده هذه الألطاف الكثيرة فلماذا لايمنحها لعباده حتى يؤمنوا جميعا؟. كما حكى الخياط أن المعتزلة ناظروا بشرا فى اللطف فرجع وتاب قبل موته.

وقد اختلفت المعتزلة فى العصمة: فقال بعضهم : العصمة من الله[٥٢] سبحانه، ثواب المعتصمين.

وقال بعضهم: العصمة لطف من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصما.

وقال بعضهم: العصمة على وجهين: أحدهما الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد وقد فعله بالكافرين. والوجه الآخر ما يزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد، وقد يتفاضل الناس فى العصمة.

قالوا: وقد يجوز أن يكون شئ صلاحا لواحد ضررا على غيره.

قالوا: وقد يعصم الله سبحانه، من الشئ باضطرار.

أما القوم الذين ذهبوا إلى القول بأنه كان يجب على الله أن يلطف بعباده[٥٣] جميعا فيجعلهم يفعلون الواجب ويجتنبون القبيح فإنهم برروا قولهم ذلك بـ «أنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات، ومن المقدروات: الألطاف، فيجب أن يكون قادرا عليها».

ولقد أجاب على ذلك القاضى عبدالجبار بقوله: «بأن اللطف ليس[٥٤] من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادرا لذاته وجب قدرته عليه ففسد ما ظنوه».

وهذا يدل على أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح «وليس هذا جنسا مخصوصا يجب فى القادر لذاته أن يكون قادرا عليه لا محالة».

---

(٥١) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٤١.

(٥٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣٢٧.

(٥٣) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٣ - ٥٢٤.

(٥٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٤.

ومن أسماء اللطف: التوفيق[٥٥].

وقد اختلف المعتزلة فى التوفيق على أربعة أقاويل.

قال قائلون: التوفيق من الله سبحانه ثواب يفعله مع إيمان العبد، ولا يقال للكافر: موفق، وكذلك التسديد.

وقال قائلون: التوفيق هو الحكم من الله أن الإنسان موفق، وكذلك التسديد.

وقال جعفر بن حرب: التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف الله سبحانه لا يوجبان الطاعة فى العبد ولا يضطرانه إليها، فإذا أتى الإنسان بالطاعة كان موفقا مسددا.

وقال الجبائى: «التوفيق هو اللطف الذى فى معلوم الله[٥٦] سبحانه أنه إذا فعله وفق الإنسان للإيمان فى الوقت فيكون ذلك اللطف توفيقا لأنه يؤمن، وأن الكافر إذا فعل به اللطف الذى يوفق للإيمان فى الوقت الثانى فهو موفق لأن يؤمن فى الثانى ولو كان فى هذا الوقت كافرا، وكذلك العصمة عنده لطف من ألطاف الله».

وللجبائى فى الهداية قول بأنه ينبغى ألا نقول «أن الله هدى[٥٧] بأن سمَّى وحكم. ولكن نقول: هدى الخلق أجمعين، بأن دلهم وبين لهم وأنه هدى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافه. وذلك ثواب يفعله بهم فى الدنيا وأنه يهديهم فى الآخرة إلى الجنة وذلك ثواب من الله سبحانه لهم كما قال ﴿يهديهم ربهم بإيمانهم تجرى من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم﴾. يونس: ٩.

والجبائى يقول: «لا لطف عند الله سبحانه يوصف بالقدرة[٥٨] على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده، وقد فعل الله بعباده ما هو أصلح لهم فى دينهم ولو كان فى معلومه شئ يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله لكان مريدا لفسادهم، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثوابا، وليس فعل ذلك واجبا عليه ولا إذا تركه كان عابثا فى الاستدعاء لهم إلى الإيمان».

---

(٥٥) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٢٩٦.

(٥٦) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣٠٠.

(٥٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٩٨.

(٥٨) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣١٣، ٣١٤.

وللقاضى عبدالجبار قوله: «وأما دعاء إبليس إلى الضلال[٥٩] فقد منع شيخنا أبو على رحمه الله، من كونه لطفا فى القبيح وجوّزه أبو هاشم لأنه أخرجه من باب المفسدة وجعله جاريا مجرى التمكين؛ ولذلك ينال المكلف ثوابا أكثر لامتناعه عن القبيح.

ومن المسائل[٦٠] التى اختلف فيها أبو على الجبائى مع ابنه أبى هاشم مسألة اللطف، فيقول أبو على أن من آمن مع اللطف فثوابه أقل لقلة المشقة ومن آمن بلا لطف فثوابه أكثر، ويخالفه أبو هاشم قال: «يحسن منه تعالى أن يكلفه الإيمان على استواء الوجهين بلا لطف».

وقد عرّف القاضى عبدالجبار[٦١] اللطف بأنه «عبارة عن حادث مخصوص يقتضى فى المكلفّ اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينا من الثانى أو وجها لحسنه أو الوجه الذى يوُجد عليه».

فالتكليف إن كان فيه مشقة إلا أن فيه منفعة وثوابا. وقال القاضى: «إنه تعالى إنما يلزم الشاق للمنفعة فلابد من أن يكون له وجه وجوب». والدليل قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات﴾.

والمراد هو: حسن التكليف.

وأما الطبع الذى قد بينه الله تعالى فى كتابه وهو العلامة التى تعلم بها حال المطبوع على قلبه فيما يستحقه من ذم ومدح وعقاب وثواب فقد اختلف فيه، فقال أبو على إنه عقوبة وعند أبى هاشم لطف لأنه إخبار منه تعالى بذلك فى كتابه لكى نمتنع عن القبيح فيكون لطفا لنا والذى يقطع به أنه لطف لمن يطبع على قلبه فيبين له ذلك بعلامة لأن عند معرفته بذلك قد تعبد بذمه والبراءة منه فيكون عند ذلك أقرب إلى ترك مواقفه مثله.

ولا يقال أن الله أغوى الإنسان بالشيطان لأنه ليس له سلطان على الإنسان لقوله تعالى: ﴿ وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلوموني ولوموا أنفسكم﴾ سورة إبراهيم: ٢٢. حتى عد القاضى عبدالجبار إقامة الحد على السارق وغيره لطف للقيمّ به- حتى أن كل تكليف لطف لمن كُلّف.

---

(٥٩) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٣ (اللطف) ص ٩٨.

(٦٠) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ص ٢٩٦.

(٦١) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٣ (اللطف) من ص ٤٣ حتى ص ١٩٤.

حتى الذم بالغير لطف لنا ويجوز أن يكون لطفا للغير، حتى خلق الحيوان المؤذى لطف لأنه أوجب التحرز منه، وتأثير الصيف والشتاء ألطاف فهى بمنزلة الأمراض، وعذاب القبر لطف للملائكة وغيرهم ممن يقف على ذلك ويعرفه، أما إذا استطاع العبد التحرز من الحر أو البرد مثلا فلا يجب القطع بأنها ألطاف، ويختلف حالها فى المكلفين، أما الأمراض النازلة على الذين لا يفعلون العقوبة من المكلفين آو على غير المكلفين من الأطفال وغيرهم فقد كانت محل خلاف، فعند أبى على رحمه الله «لا دليل نقطع به على أنه لطف» ويقول بحسن العوض. أما عند أبى هاشم رحمه الله فـ «إنه لا يحسن إلا من حيث كان لطفا ولابد فيه من عوض» أما عباد فيقول «إنه يحسن لا للعوض».

أما الآلام النازلة على من يستحقون العقوبة ففيها اختلاف عند أبى على أنه عقوبة، وربما قال بجواز أن يكون عقوبة، وعند أبى هاشم أنه لطف.

وكذلك القول فيما يفعله الله بالمؤمنين بعد الموت من الأحياء وإظهار المنازل التى يستحقونها فى أن ذلك وإن كان بمنزلة الثواب فغير ممتنع أن يكون لطفا لمن يقف على ذلك.

حتى الأخبار الواردة لنا لطف كالخبر الذى به يعذب الميت لأننا نبتعد عن المعاصى. والموقف العظيم يوم القيامة لطف، والميزان لطف لأنه به نمتنع عن المعاصى، وإيقاع الرعب فى قلوب الكافرين لطف، وأما الأمور التى يكون المكلف عندها مُلجأ لعدم فعل المعصية فلا تدخل فى اللطف لأن اللطف عبارة عما يختار المكلف عنده فعل ما كلف فعله أو الانتهاء مما كلف الانتهاء عنه. والإلجاء يمنع من ذلك لأن ميزة التكليف أن يؤمن ويتحمل المشقة لوجوب ذلك فى عقله، وقد أوجب القاضى عبدالجبار اللطف على الله، وإرادة المكلف لابد أن تتقدم إرادة اللطف.

والدليل على وجود اللطف فى كلام الله تعالى: «أى من جهة السمع قوله تعالى: ﴿ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾ سورة النساء: ٨٢.

وليس لأحد أن يقول إرادته تعالى التمكين دون اللطف وذلك لأن مع التمكين يصح اتباع الشيطان، كما أن الله تعالى استثنى فقال (إلا قليلا) وفى التمكين لا يصح الاستثناء لأنه تعالى لو لم يمكّن لما صح من أحد اتباع الشيطان ألبتة.

كما أن فى الاستثناء أراد سبحانه أن يبين أن من المكلفين من لا يتبع الشيطان، وعلى كل حال أن اللطف هو ما يختار عنده الفعل الواجب أو الامتناع من القبيح وأن حال المكلفين قد يختلف فى ذلك، فاللطف هو الفضل والرحمة.

ولذلك كان قول أصحاب اللطف (بشر بن المعتمر ومن تابعه) باطل، وهم الذين يزعمون أن فى مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله بالكفار لآمنوا وتركوا اتباع الشيطان. والدليل قوله تعالى: ﴿ ولو نشاء لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفًا من فضة ومعارج عليها يظهرون* ولبيوتهم أبوابا وسررا عليها يتكئون* وزخرفا، وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين﴾ سورة الزخرف: ٣٣.

ومعنى الآية: أن الله لم يفعل ذلك لكى لا تكون هناك أمة فى الكفر ولكى لا يفسد الناس فيصيروا بأجمعهم كفارا.

كذلك الدليل لقوله تعالى: ﴿سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين﴾ الأعراف: ١٤٦.

ومعنى الآية: أنه تعالى صرفهم عن الآيات لثباتهم على الكفر وأنهم لا يختارون الإيمان عندها. والمراد بذلك أن الله يعطى اللطف لمن يريد.

ويوصف القديم تعالى بأنه قد استصلح المكلف بالألطاف وغيرها[٦٢]، ولهذا لا نصفه تعالى بأنه يصلح الكافر والفاسق ونصفه تعالى بأنه استصلحهما لأن معنى اللطف صلاح ومصلحة واستصلاح وأصلح وما يتصل بذلك.

ويقول القاضى عبدالجبار أن ذبح البهائم من المباح وأنه لطف وأنه لولا كونه لطفا لما حسن منه تعالى إباحته.

وقد اختلف الشيخان أبو على وأبو هاشم فى مسألة الحد، فقال أبو على رحمه الله أن إقامة الحد لطف فى باب الدين وأما أبو هاشم رحمه الله فقال إنه من مصالح الدنيا لا من مصالح الدين.

---

(٦٢) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٣ (اللطف) من ص ٢٠ حتى ٤٣.

كما أن الله سبحانه جعل الأمراض والمصائب إلطافا لقوله تعالى: ﴿أولا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولاهم يذكرون﴾ التوبة: ١٢٦[٦٣]. كما أن الصلاة لطف عن الفحشاء والمنكر، واختلف شيوخنا رحمهم الله فى جملة الشرائع هل هى جميعها ألطاف أو مصالح فى العقليات، فمنهم من جعلها مصالح فى العقليات إلا النوافل ومنهم من يجوز فيها الأمرين وهو الأصح. والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ العنكبوت: ٤٥.

لأن الفحشاء والمنكر قد يشتملان على شرعى وعقلى، كذلك القول فى النوافل الشرعية أنها تكون مسهلة لأمثالها من الفرائض الشرعية دون العقليات، مثل أن العبد عندما يصوم يمتنع عن الشهوة والملذات وبذا يكون أقرب فى امتناعه عن المحرمات العقلية التى يشتهيها.

كما أن بعثة الأنبياء لطف ومصلحة إذ أن الإعلام بالتكليف[٦٤] يكون عن طريق إرسال الرسل؛ لأن الله تعالى قد علم أن صلاحنا يتعلق بالشرعيات فلابد أن يعرفنا إياها لكى لا يكون مخلا بما هو واجب عليه، ومن العدل ألاّ يخل بما هو واجب عليه. ولهذا قالت المعتزلة أن البعثة متى حسنت وجبت وفى هذا القول إثبات للنبوة وأنها من مظاهر اللطف وفيه أيضا رد على المنكرين للنبوة من البراهمة.

وفى الشرعيات قلنا أنها تجب لكونها لطفا ومصلحة. فيتضمن ذلك[٦٥] دفع مضرة لأننا لو قلنا أنها لم تجب فمعنى هذا الاخلال بما يعقل فيستحق العقاب، وهذا مثل إيجاب التوبة والتحرز من سائر المضار ففيهما دفع مضرة ولكننا لانعده نفعا لأنه لو كان نفعا فمعنى ذلك أن يكون هناك تفضل عليه سبحانه، فالشرع يكشف عن الأمور الثابتة فى العقل غير مخالف لها.

وقد كان يجوز منه تعالى[٦٦] ألا يفعل الأعواض والألطاف بألا يفعل ما يجرى مجرى السبب لها، ولذلك يعد منه تفضلا إذا فعلها لأنه تعالى قصد بالتكليف والتعويض

---

(٦٣) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٥ ص ٣٢.

(٦٤) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٥ من ص ٦٣ - ٩٦ ولدفع حجج البراهمة ص ١٠٩ - ١٤٦.

(٦٥) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٤ ص ٢٣، ٣٢.

(٦٦) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٤ ص ٦٧.

الثواب، فإذا كان متفضلا به صار كأنه متفضل بالثواب، فلذلك يستحق تعالى الشكر على جميع ذلك.

كما أن النظر والمعارف من الألطاف[٦٧]، وأن العقل يدل على ذلك لأننا نتحمل فيهما المشاق لكى نصل بهما إلى البغية. كما أن الآلام لطف للعبد لأنها توجب الحذر والخوف الذى يدعو إلى الطاعة والتوبة.

وأن اكتساب معرفة الله تعالى بعدله[٦٨] وتوحيده والتوصل بالنظر إليه لطف، والنظر لا يجب لنفسه وإنما يجب للمعرفة.

وأنه تعالى إذا كلف النظر والمعرفة فلابد أن يُبقِىَ المكلفَ[٦٩] وقتا زائدا وهو حى لكى يستطيع أن يقوم بالتكليف، ويمكنه من فعل الأخذ والترك وهذا لإثبات الاختيار لا الإلجاء فلا يمكن أن يخترمه بعد الصلاة مباشرة.

ولابد أن يتقدم اللطف الفعل فإذا لم يتقدمه واختار العبد الفعل استغنى بذلك عن اللطف لأن اللطف لا يكون لطفا فى الشئ فى حال وجوده.

نظرية الغائية (الصلاح والأصلح):

سأوجز هذه النظرية فى هذا الفصل. ثم أفصلها فى الفصل القادم لما لها من أهمية فى العناية الإلَهية.

وطبقا للعدالة الإلَهية[٧٠] قال المعتزلة بفكرة الصلاح والأصلح بمعنى أن «الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينفع غيره أو ينتفع، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تبين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح. ثم الأصلح هل تجب رعايته؟ قال بعضهم تجب كرعاية الصلاح، وقال بعضهم لا تجب، إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه».

---

(٦٧) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٥ ص ٣٦.

(٦٨) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٥، ص ٨١.

(٦٩) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٣ ص ٨١.

(٧٠) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٣٩٧، ٣٩٨.

معنى هذا أن كل فعل من أفعال الله سبحانه وتعالى فيه الصلاح والخير لعباده.

وعلى ذلك اتفقت المعتزلة[٧١] على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد.

واختلفت المعتزلة[٧٢] فى الصلاح الذى يقدر الله عليه، على ثلاثة أقوال وأكثر:

- قال أبو الهذيل: إن الله يقدر على الصلاح الخير جميعه.

- وقال غيره: لا غاية لما يقدر الله عليه من الصلاح.

- أما عباد فقال كل ما يفعله يجوز.

- وقال غيرهم إن الله يقدر أن يفعل بعباده شيئا أصلح من شئ وقد يجوز أن يترك فعلا هو صلاح إلى فعل آخر.

ويرى الشهرستانى[٧٣] أن النظام أخذ مفهوم الصلاح من قدماء الفلاسفة الذين قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئا لا يفعله فما أبدعه وأوجده هو المقدور ولو كان فى علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاما وترتيبا وصلاحا لفعله. وقد يكون النظام اقتبسها عن اللاهوت المسيحى، فإن رجال الكنيسة كانوا يقولون بالأصلح ولاسيما يحيى الدمشقى- كما ذكر الشهرستانى أن الجبائى وابنه أبا هاشم اتفقا على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه قادر، عالم جواد، حكيم لا يضره الإعطاء ولا ينقص من خزائنه المنح، ولا يزيد فى ملكه الادخار.

وإذا أعطى الله[٧٤] بعض الناس الفقر أو الدمامة أو العمى فإن ذلك وإن كان فى حد ذاته غير حسن إلا أنه أصلح شئ لهم.

---

(٧١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١ ص٤٥.

(٧٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٣١٥، ٣١٦.

(٧٣) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٥٤، ٨١.

(٧٤) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل، جـ٣ ص ٩٢.

وليس الأصلح[٧٥] هو الألذ، بل هو الأعود فى العاقبة والأصوب فى العاجلة، وإن كان ذلك مؤلما مكروها، وذلك كالحجامة والفصد وشرب الأدوية، ولا يقال أنه تعالى يقدر على شئ هو أصلح مما فعله بعبده.

فكل شئ بمقتضى حكمة الله يدل على إحكام التدبير والنظام، وكل[٧٦] ما فى الكون لابد أن يكون موصلا إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة، ولقد قال سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم ﴿ أنا كل شئ خلقناه بقدر﴾ سورة القمر: ٤٩.

وقال أيضا سبحانه وتعالى: ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾ المؤمنون: ١١٥.

فالعلة[٧٧] فى خلق الله تعالى للخلق هو نفعهم وصلاحهم، وبذلك يستحقون ثواب الأبد ونعمة الخلود.

حتى الآلام التى إذا[٧٨] حصلت كانت مصلحة لهم ورحمة ونعمة فى جنب مما ينالهم من السعادة العظيمة والنعيم المقيم. فهذه الآلام محض الإحسان إليهم وما يقدر من حصول النعيم واللذة فى الجنة بدون هذه الآلام فهو نوع آخر غير النوع الحاصل بعد الآلام.

قال النظام[٧٩] إن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم. ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة؛ لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا على أنه ينقص من عذابهم شيئا. كذلك لا يقدر الله تعالى على أن يعمى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، وكذلك لا يقدر على أن يغنى فقيرا أو يصحح زمنا إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم، ولا يقدر على أن يخلق حية أو عقربا أو جسما يعلم أن خلق غيره أصلح من خلقه.

---

(٧٥) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٨١.
(٧٦) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ١ ص ١٥٦.
(٧٧) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ٤٠١.
(٧٨) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة ص ١٩٦.
(٧٩) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١١٦.

وكل ما ينال العبد فى الحال والمآل من البأساء والضراء والفقر[٨٠] والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاح له، حتى تخليد أهل النار فى النار صلاح لهم وأصلح فإنهم لو خرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول. ومعتزلة البصرة كانوا يقولون أن ابتداء الخلق تفضيل وإنعام من الله تعالى من غير إيجاب عليه، لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه ورعايته الصلاح والأصلح فى حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية.

كذلك لا يميت الله إلا الذى لو بقى طرفة عين لما فعل شيئا من الخير أصلا بل كفر وفسق.[٨١]

وبعد أن خلق الله العالم لا يستطيع أن يزيد فيه ذرة واحدة ولا أن ينقص منه ذرة، لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه.[٨٢]

نظرية الحسن والقبح العقليين:

مسألة الحسن والقبح تتصل بالعدل الإلهى، فإذا كان العدل الإلهى يقتضى أن تكون أفعاله كلها حسنة فلابد من معرفة الحسن والقبح من الأفعال[٨٣]. ولقد قال القاضى عبدالجبار فى ذلك بـ «أنه من لم يعلم الفرق بين الحسن والقبيح لم يصح منه أن ينزه الله تعالى عن تلك المقبحات ويضيف إليه المحسنات...». وهذه النظرية تتصل بحرية الإرادة لأن الأفعال الاختيارية هى التى يقع عليها المدح والذم، فالمدح يكون للأفعال الحسنة والذم يكون للأفعال القبيحة. والمعتزلة إيمانا منهم بدور العقل لم يرجعوا المقياس الخلقى إلى سلطة خارجية بل جعلوا هذا المقياس راجعا إلى العقل[٨٤]، واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجبة قبل ورود السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك «ومعنى ذلك أنه: واجب على المفكر قبل ورود الوحى أن يعرف الله بالنظر العقلى ويشكره كما يعرف الحسن والقبيح فيتبع الحسن ويتجنب

(٨٠) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص ١٠٥.

(٨١) ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ٣ ص ٦٩.

(٨٢) أبو حسين الخياط: الانتصار ص ١٢٩.

(٨٣) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١١ ص ٣٨٤.

(٨٤) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٤٥.

القبيح، وإن قصّر فى ذلك استحق العقوبة-». وورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختبارا ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة﴾. الأنفال: ٤٢.

أما خصوم المعتزلة فهم يردون معيار التمييز بين الخير والشر إلي الشرع وليس إلى العقل.

فالمعتزلة[٨٥] يرون أن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان فى الأفعال، وذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود. فالموجب للقبح أو الحسن صفات الأفعال ذاتها، فالكذب يقبح لأنه كذب والظلم لأنه ظلم وكفر النعمة لأنه كفر النعمة، وتكليف ما لا يطاق لأنه تكليف مالا يطاق. فهذه كلها أفعال قبيحة لكونها بهذه الصفات، وكذلك القول فى الحسن: وكل هذا يُعرف بالنظر العقلى ولا يكون هذا بالنهى والأمر من الله تعالى أى أن لا تعلق للأفعال من حيث الحسن والقبح بفاعلها بل إن لها صفات ذاتية مستقلة عن الفاعل لها.

ومعرفة العقل[٨٦] للقبح والحسن فى الأفعال يكون بطريق الاضطرار وطريق الاكتساب، أى بالنظر والتأمل والاستدلال. وهذا لا يكون إلا عن طريق العقل لقول القاضى: «ولا قبيح من القبائح إلا وله أصل يعلم قبحه باضطرار ليصح أن يجعله أصلا فيما يعلم باكتساب».

ويقول القاضى[٨٧]: إذا كان الله قد أوجب علينا النظر العقلى فإن معنى ذلك أنه أعلمنا وجوب الواجب، ومن معرفته بنصب الأدلة، وما دام الله قد دل على الواجب وفعله فهو بذلك كأنه هو الموجب. وبذلك رد القاضى على خصوم المعتزلة الذين يقولون بأن العقل عند المعتزلة هو الموجب وليس الله تعالى.

كما يؤكد القاضى عبدالجبار بأن معرفة الواجب لا تقتصر على العقل وحده بل لابد من السمع فالعقل والسمع طريقان للمعرفة.

---

(٨٥) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٦/١ من ص ٥٢ حتى ص ٥٩، ص ١٠٥.

(٨٦) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٦/١ ص ٦٤.

(٨٧) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٥ ص ١١٦.

ما عدا العبادات[88] فهذه سبيل إدراكها السمع لا العقل.

أما الأفعال التى لا يقضى فيها العقل بتحسين أو تقبيح بالضرورة أو النظر فهى إما مباحة أو محظورة أو موقوفة.

والسبب فى اعتقاد المعتزلة[89] لهذا أن الأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح وأن الشرع إذا ورد بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها.

وقد استدل المعتزلة على رأيهم بعدة أدلة من بينها:

- لو لم يكن فى الأفعال ذاتها حسن وقبح لما تمكن الفقهاء من النظر بعقولهم والاجتهاد فى مسائل لم يرد فيها نص.

- الناس قبل أن تأتى الشرائع كانوا يحتكمون إلى العقل.

- كان الرسل يطلبون من الناس النظر إلى الأشياء عن طريق العقل فلو لم يكن فى هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم.

وكان غرض المعتزلة الأساسى من هذا إثبات أن الله قد أعطى الإنسان العقل ليميز به بين الصواب والخطأ، وأعطاه الإرادة لكى يكون حرا فى اختياره ومسئولا عن أفعاله وبذلك يكون قد أعطى القدرة على الفعل والقدرة على المعرفة.

بهذه النظريات الأربع المتقدم ذكرها قد أوجب الله سبحانه وتعالى التكليف على الإنسان العاقل البالغ الرشيد. فالعقل هو أساس التكليف، فمن شروط التكليف أن لا يُكلف إلا العقلاء، وقد منع من هذا المجنون فقد زال عنه التكليف.

والعقل هو العلم[90]، وسمى عقلا لأن الإنسان يمنع به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه وهذا مأخوذ من عقال البعير وإنما سمى عقاله عقالا لأنه يمنع به. ولا يجوز أن يكلف الإنسان إلا إذا تكامل عقله وصار مع تكامل عقله قويا على اكتساب العلم بالله مدركا أنه لو ترك النظر فسيعاقبه الله أو ينبهه على ذلك مَلَكٌ أو رسول. عند ذلك يكون الإنسان مأمورا مكلفا.

---

(٨٨) الغزالى: المستصفى جـ ١ ص ٥٦، ٦٣، ٦٥.

(٨٩) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧١.

(٩٠) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، جـ١ ص ٣٠٠.

ولهذا لا يجوز أن يكلف العاجز والمعدوم، بل المراد بذلك أن قوله تعالى[٩١]: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ هو خطاب لكل زمان؛ لأن القديم تعالى لا يحتاج إلى تجديد الخطاب فى كل زمان، وما هذا حاله فلا شك فى جوازه وحسنه. وحقيقة التكليف هى إعلام الغير فى أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه فى ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء ولابد من هذه الشرائط حتى لو انخزم شرط منها فسد الحد. وأنه لا يكلف على الحقيقة غير الله تعالى.

والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح، لأن ذلك قبيح وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف أن يعرضنا إلى درجة لا تنال إلا به، والجهل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضل كثير من الناس، حتى أن الملحدة تدرجوا بذلك إلى نفى الصانع، وجعلت المجبرة هذه المسألة من أعظم شبههم فى الجبر، وإضافة القبائح إلى الله تعالى، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لا محالة.

والحقيقة أنه ما دام هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى فقد ثبت عدله وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله، فلابد أن يكون حسنا إذ لو كان قبيحا لم يفعله الله تعالى، والفرق بين تكليف المؤمن والكافر، هو أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسه واستعمل عقله فآمن، ولم يحسن الكافر الاختيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن، وذلك لا يخرج القديم تعالى من أن يكون متفضلا عليهما جميعا.

والتكليف[٩٢] هو الدليل الأول الذى يستدل به المعتزلة على أن الله سبحانه وتعالى حمل الإنسان مسئولية فعله وكلفه بالعبادة والطاعة، ولذا جعله حر الإرادة مختارا لقوله تعالى ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ الذاريات: ٥٦ كما أنه يكشف عن العلاقة بين الوظيفة التأويلية للمجاز وبين الفكر الاعتزالى لإثبات عدل الله ونفى إرادته للقبيح والكفر.

فمن الناحية النفسية[٩٣] يحس الإنسان أنه إذا كان حرا مختارا فى أفعاله فإنه هو المسئول عن نتيجة فعله، ولذا يعمل جاهدا على أن يفعل الحسن وليس القبيح، أما إذا

---

(٩١) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠، ٥١١، ٥١٢.

(٩٢) الشهرستانى: الملل والنحل جـ١ ص ٨١.

(٩٣) الزمخشرى: الكشاف جـ٤ ص ٢١.

أحس أن أفعاله مخلوقه فيه وهو مجبور عليها فهذا يدعوه إلى اليأس والتواكل وإلى تبرير العصيان.

كما أن غرض القديم تعالى بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف للثواب.[٩٤]

كما أنكر المعتزلة بأجمعهم أن يكلف الله عبدا ما لا يقدر عليه.[٩٥]

﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾. ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال[٩٦] العقل والإقدار على الفعل، ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء، ولتُجزى كل نفس بما كسبت، فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح وأبلغ ما يمكن فى كل صلاح هو الأصلح، وزيادات الدواعى والصوارف والبواعث والزواجر فى الشرع وتقدير ألطاف بعضها خفى وبعضها جلى.

ولا يصح أن يُكلف الفعل الذى يُعلم باضطرار ولا يُكلف ما هو لطف فيه.[٩٧] وما هو لطف ومصلحة، والتكليف لا يصح إلا بالإرادة.

ولذلك بطل قول الجاحظ وثمامة بن أشرس من أنهم يعتبرون كل أفعال[٩٨] الإنسان من الله، وإنما تحدث منهم بالطبع، ما عدا الإرادة التى يعتبرونها هى الفعل الإنسانى الذى يترتب عليه المسئولية ومن ثم يأخذ جزاءه من الله. وفى هذا يقول القاضى عبدالجبار: «ومنهم من قال أن الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه، وهو قول ثمامة والجاحظ واختلفوا فيما سوى الإرادة فقال أبو عثمان الجاحظ أنه يقع من الإنسان بطبعه وأنه ليس باختيار له».

وقد يلاحظ أن قول الجاحظ هذا يؤدى إلى نوع من الجبرية ما دام هو طبع أى من خلق الله فى الإنسان.

---

(٩٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٥.

(٩٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٢٧٥، د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص١٧٨.

(٩٦) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٤٠٥.

(٩٧) القاضى عبدالجبار: المغنى، جـ٦/١ ص ١٧٠، ١٧٣.

(٩٨) القاضى عبدالجبار: لمغنى جـ٩ ص ١١.

ولكن الجاحظ[٩٩] يحاول أن يتنكر لذلك ويقول أن الكافر هو الذى يصر ويعاند ويتنكر وينكر الإيمان. والكفار عنده ما بين معاند وعارف قد استغرق حبه لمذهبه.

من هذا يتضح لنا أن التكليف واجب على الإنسان العاقل الرشيد، وهذا تكريم من الله سبحانه له عن باقى مخلوقاته. كما أن فيه دليلا أيضا على عظمة الله سبحانه فى هذا التكليف؛ لأنه لو قام به العبد خير قيام فمعنى هذا إيمان منه لله بالربوبية على وجه الغيب، كما يدل أيضا على وجود العلاقة الدائمة المتصلة بين سبحانه وعبده، فبالتكليف يدوم الاتصال بين الله ومخلوقه من غير إلجاء بل الاختيار الحر والتقبل الحسن، فالتكليف هو الصلة بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، ومناط التكليف هى الأفعال الإنسانية لأن الله منحنا الإرادة وحرية الاختيار، ولذلك أكد المعتزلة على القول بنسبة أفعال الإنسان إليه.

عندئذ سنأتى لصلب الموضوع وهو مشكلة القضاء والقدر.

ومشكلة القضاء والقدر[١٠٠] عند المعتزلة هى مشكلة خلق الأفعال فهم يؤمنون بحرية الإرادة لأن القول بالجبر يتنافى مع مبادئهم فهو يهدم أربعة أصول من أصولهم الخمسة، إذ أن إرادة الله للشر والفساد لا تتفق مع عدله وكيف يتسق الجبر مع تكليف الإنسان ثم حسابه ونفاذ وعد الله ووعيده، ولو كان القبح مرادا لله لاستوت منزلة الإيمان مع الكفر والفسق كما كان يتساوى المنكر مع المعروف فلا أمر ولا نهى. كذلك تمسك المعتزلة بحرية إرادة الإنسان حتى لا ينسب الشر الخلقى الناتج عن علاقة الإنسان بالإنسان كالظلم إلى الله.

ويبرر المعتزلة[١٠١] بحثهم فى موضوع القضاء والقدر، ويردون على من يرون عدم الخوض فيه. يقول القاضى عبدالجبار المعتزلى: فإن قالوا: أليس روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: إذا ذكر القضاء فأمسكوا، والقدر سر الله فلا تفتشوا عنه وهو بحر لا تغرقوا فيه، إلى غير ذلك من الأخبار التى تدل على أن القول فى ذلك محرم، فما قولكم فيه؟ قيل له إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافه. وقد صحّ أن الواجب أن

(٩٩) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٧٥ - ١٧٦.

(١٠٠) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام جـ١ ص ١٥٨.

(١٠١) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ٨ (المخلوق) من ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

نتكلم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز، فإن ذلك من الفروض المغنية، فكيف يجوز أن ننهى عنه، فإن صح فى ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه، وقد ثبت عنه ﷺ أنه ذكر القدر وتكلم فيه، وكذلك الصحابة، وما روى من قوله ﷺ أنه قال: إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا، فإذا ذكر أصحابى فأمسكوا، يدل على ما قلناه، لأنه لم يرد أن يمسك عن ذكر فضائل الصحابة ولا عن الكلام فى النجوم من الوجه الذى يدل على حكمة خالقها ومدبرها، وإنما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبيح وعن ذكر النجوم ونسبها إلى أنهم يمطرون بها «وقد بينًا من قبل الوجوه التى يصح أن يقال عليها أن الله تعالى قضى وقدر فيجب أن يجوز أن يوصف الله سبحانه بذلك وأن لا يجوز أن يقال أنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها بمعنى خلقها وتمم خلقها، ولا يقال قضى المعاصى وقدرها بمعنى ألزمنا إياها. وإنما نهى ﷺ عن الكلام فى القدر بأن تضاف هذه الأمور إلى قدرة على وجه لا يجوز عليه لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطلان الأمر والنهى، وإلا فالرضا بقضاء الله وقدره لازم من الوجه الذى يصح عليه».

ولقد قيل عن مسألة أفعال الإنسان والقدر أنها نشأت[١٠٢] بتأثير مسيحى فى آراء بعض الباحثين المحدثين من المستشرقين على أساس أن هناك تشابها فى مسألة القضاء والقدر وحرية الإرادة بين رجال اللاهوت المسيحى وبين المتكلمين المسلمين، وأول هؤلاء هو ألفرد فون كريمر فى كتابه «مباحث حضارية فى ميدان الإسلام»، وكرلو ألفونسو نلينو فى بحث له ظهر فى «مجلة الدراسات الشرقية» عن اسم القدرية وملخص بحثه:

«إن القرآن بآياته المتشابهة أحيانا يقول بالقضاء والقدر السابق. وأحيانا يقول بحرية الاختيار. أما أهل السنة والجمهور فيؤمنون إيمانا قاطعا بأن القدر فى القرآن مقصود به قضاء الله السابق».

وأن بعض المتكلمين الأولين بحثوا فى القدر تحت تأثير اللاهوت المسيحى فى الشرق وفسروا بحثهم بأن للإنسان حرية واختيارا فى أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب فى الدار الآخرة.

---

(١٠٢) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ من ص ١١٢- ١٢٠.

وأن موريس سيل ردّ على من أنكروا التأثير المسيحى فى القدر فى الإسلام على أساسين أولهما أن الخوارج قد تناولت حرية الإرادة فى بيانهم للعدل الإلهى والثانى أنه لا يوجد فى اللغة العربية مرادف دقيق لكلمة حرية الإرادة اليونانية. ولكن قد رد على هذا المستشرق بأن الخوارج لم يكن لها تصور فى العدل الإلهى بل تمسكت بنص القرآن.

أما المرادف الدقيق لكلمة حرية الإرادة باللغة اليونانية فهو رد مونتجمرى بأن المسلمين استعملوا كلمة (تفويض) لما تدل عليه الكلمة اليونانية المذكورة. والعقل (فوّض) معناه أن الله أعطى الإنسان القدرة على الفعل وعلى الاختيار بنوع من التفويض منه أى الانتداب والإذن، وقد استعمل معنى التفويض فى قول منسوب إلى على بن أبى طالب يقول فيه: إن حرية الإنسان تقوم فى منزلة وسط بين الجبر والتفويض. وبهذا المعنى يضاد التفويض الجبر. والأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» يتحدث عن مذاهب الشيعة، يذكر أن أحدها يقول لا «بالجبر» كما جهم ولا «بالتفويض» كما قالت المعتزلة.

كما ذكر سيل فى كتابه أنه يوجد اصطلاح فى اليونانية للدلالة على معنى التفويض وترجمته هى «ما هو فى استطاعتنا» وقد استخدمه أوريجانس. كما أن المترجم العربى يوحنا الدمشقى استخدم لفظ تفويض فيقول: «لأن الأفعال المفوضة إلينا ليس هى من أفعالِ عناية الله، لكنها أفعالِ عزمنا المستولى على ذاته وأفعاله».

ويمكن الرد على هذا بأن هذه المشكلة[١٠٣] بدأت فى البيئة الإسلامية قبل أن تعرف آراء يوحنا الدمشقى؛ لأنها ظهرت بوضوح منذ أوائل عصر الأمويين. كما أن ظهور القدرية الأوائل فى الشام ليس دليلا كافيا على الالتقاء والاقتباس فضلا عن أن القول بالقدر أى نفيه ليس من أصول العقيدة المسيحية.

ولم يكن القدرية الأوائل بحاجة إلى أن يلتمسوا حلولا لهذه المشكلة فى مصادر مسيحية ومعهم مصادرهم الإسلامية!!

ونستطيع أن نقول أنه إن كان ليوحنا الدمشقى تأثير فعلى[١٠٤] فهو كان عن طريق المناظرات والمجادلات مع المثقفين لأننا لا نعلم بوجود ترجمات لمؤلفاته إلى العربية فى أثناء

(١٠٣) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام، جـ١ المعتزلة ص ٨٨ - ٨٩.

(١٠٤) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ١١٢- ١٢٠.

حياته، وما قاله يوحنا الدمشقى كان منتشرا لدى القائلين بحرية الإرادة من فلاسفة ولاهوتيين، ومن الممكن أن يكون قد حدث تأثير من اللاهوتيين المسيحيين فى دمشق فى بعض المتكلمين فى العقائد الدينية من المسلمين وإن كان هذا الرأى يعد ضعيفا إلى حد ما لأن مشكلة حرية الإرادة لم تكن فى ذلك الوقت من المسائل البارزة فى المناقشات اللاهوتية المسيحية.

غير أن قضية خلق الأفعال تتصل من جانب آخر بأصل المعتزلة[١٠٥] الأول وهو التوحيد، ذلك أن إثبات فاعل قادر فى الشاهد يعد مقدمة ضرورية لإثبات فاعل قادر فى الغائب، لأنه لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد لأدى هذا الاعتقاد إلى ألاَّ يعرف القديم أصلا، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بالعقل عليه، فإذا لم يثبت هذا القائل فى الشاهد حاجة المحدَث إلى محدِث، لم يمكن حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحدثات التى يتعذر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثا، فقد صحّ أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلا. فكيف يقال: إنه الخالق لأفعالهم وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدى إلى هدم أصله؟

وقبل أن أتكلم عن الحجج الشرعية أو العقلية عند المعتزلة لتأييد قولهم بحرية الإرادة، وردود المعتزلة على المجبرة والأشاعرة، يمكننى أن أميز بين بعض الآراء عند المتكلمين بخصوص هذه المشكلة.

اتجاه يقول بالجبر[١٠٦]: ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا أصلا، لا اكتسابا ولا إحداثا، وإنما نحن كالظروف لها، وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان.

واتجاه يقول بالكسب: وهؤلاء هم الأشاعرة، ويقول القاضى عبدالجبار: «ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقا من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى».

ويحاول الأشاعرة[١٠٧] الرجوع بفكرتهم إلى أهل السلف ولكن فى قالب سموه بالكسب فهم يقولون: «اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن

---

(١٠٥) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ٨ (المخلوق) ص ٢٢٣.

(١٠٦) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٤.

(١٠٧) الجوينى: الإرشاد ص ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠.

الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه ولا مخترع إلا هو، فهذا هو مذهب أهل الحق فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العبد به وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه. ويخرج من مضمون هذا الأصل أن كل مقدور لقادر، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه».

معنى هذا فى رأى الأشاعرة أن مقدورات العباد لا تخرج عن مقدورات الله. وفى هذا يقول الجوينى: «إذا وجب كون من سيقدر عليه العبد مقدورا لله تعالى عن كونه مقدورا له، ولو تناقض فى معتقد المخالفين بقاؤه مقدورا للرب تعالى مع تجدد تعلق قدرة العبد به، فاستبقاء كونه مقدورا للرب تعالى وانتفاء كونه مقدورا للعبد أولى من انقطاع تعلق كون الرب تعالى قادرا عليه لتجدد كونه مقدورا للعبد. وإذا ثبت وجوب كون مقدور لعبد مقدورا لله تعالى، فكل ما هو مقدور له، فإنه محدثه وخالقه، إذ من المستحيل انفراد العبد باختراع ما هو مقدور للرب تعالى.

فالأشاعرة[١٠٨] يرون أن أفعال العباد كلها توجد بالقدرة فقط، أى بقضاء الله وقدره «لأن فعل العبد مخلوق لله إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد، أى مقارن لقدرته وإرادته دون أن يؤدى هذا إلى القول بأن له تأثيرا أو مدخلا فى وجوده سوى كونه محلا.

معنى هذا أن العبد عند الأشاعرة[١٠٩] «مجبور فى قالب مختار» أى هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض، يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء. ومختار، أى يمده الله بالفعل فى بعض الأوقات على حسب الحاجات؛ ولهذا لا توجد للعبد فى رأيهم قدرة مستقلة على العقل.

ففكرة الكسب عند الأشعرية[١١٠] هى التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة الذين يقولون أن الله لم يخلق أفعال العباد وإنما هى بإرادتهم وقدرتهم. وفرقوا بين الأفعال الإنسانية والمتولدة (أى أن أساس رأى المعتزلة هو الاختيار). ولكن الأشعرية برأيهم هذا جعلوا لله وحده القدرة والإرادة وهو يوجدها فى العبد. فالكسب عندهم هو الأساس للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب.

---

(١٠٨) السنوسى: المقدمة فى أصول الدين ص ٥٩.

(١٠٩) د. العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٧٩.

(١١٠) د. العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٨٢.

فالأشاعرة كما يقول الجوينى(١١١) يرون أن الثواب والعقاب وتوابعهما من الذم والمدح لا يوجبهما فعل المكلف. ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم. لكان ذلك ممكنا غير مستحيل، وإنما أفعال العباد فى أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى».

أما رأى الماتريدى(١١٢) فهو: أن لا شئ فى هذا الوجود إلا وهو مخلوق لله سبحانه وإثبات الخلق لغيره شرك صريح والثواب والعقاب تابع لاختيار العبد بمقتضى الحكمة والعدالة. فالماتريدى يرى أن للعبد قدرة على اختيار الفعل المخلوق فيه، فالعبد بهذا يستطيع أن يكسب أو لا يكسب الفعل المخلوق فيه، وبهذا يكون مختارا بهذا الكسب وعلى هذا يستحق الثواب أو العقاب.

وعلى ذلك فالماتريدى يرى أن الأفعال من صنع الله وحده ولكنه يلتجئ إلى نوع آخر من الكسب الذى يدعيه الأشعرى لتصحيح الثواب والعقاب.

أما المتصوفة(١١٣): فمن كلام محيى الدين بن العربى: «قال لى: هكذا جميع ما تراه من المحدثات، ما لأحد فيه أثر ولا شئ من الخلق، فأنا الذى أخلق الأشياء عند الأسباب لا بالأسباب فتتكون عن أمرى».

(فى لزوم الأدب فى مسألة الجبر والاختيار).

وكان الإمام أبو حنيفة(١١٤) يمتنع عن الخوض فى القدر، ويحث أصحابه على ذلك ويرى أن مسألة القدر مسألة قد استصعبت على الناس، وأن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظر ازداد حيرة. وكان يخوض فى مسألة القدر بقدر محدود وعلى قدر الحاجة، والرد على خصومه دون أن يفصّل القول فيه.

وكان الإمام أبو حنيفة يرى ضرورة الإيمان بأن القدر خيره من الله تعالى أى بخلقه وإرادته، وقال فى الفقه الأبسط أن الله لم يفوض الأعمال إلى أحد، وأن الناس صائرون إلى ما خلقوا له، وإلى ما جرت به المقادير.

---

(١١١) الجوينى: الإرشاد: ص ٢٠٨.

(١١٢) هاشم معروف الحسنى: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ١٧٨، ١٧٩.

(١١٣) محيى الدين بن العربى، كتاب الخيال (عالم البرزخ والمثال) جـ٢ ص ٧٣.

(١١٤) الإمام أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره ص ١٩٥ - ١٩٦.

فأبو حنيفة[115] كان لا يؤمن بالجبر ولا ينفى الاختيار. فالناس صائرون بالاختيار إلى ما خلقوا له. فهو قد حاول أن يوفق بين القضاء والقدر ومسئولية الإنسان عن أفعاله.

وقد لاحظ أهل السنة[116] أن مفهوم الظلم عند واصل وسائر المعتزلة مفهوم بشرى لا يصح اعتماده فى تقرير أصل العدل الإلهى على أساس أن المقاييس البشرية لا يمكن أن ينظر من خلالها إلى الذات الإلهية، لهذا يرى الغزالى أن الظلم منفى عن الله بطريق السلب المحض كما تُسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح، فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك فى حق الله تعالى.

وأساس الخلاف بين المعتزلة[117] وخصومهم فى قضية خلق الأفعال يعود بدوره إلى قضية العلاقة بين الشرع والعقل، ولما يحتويه القرآن على آيات تحتمل تأويلا قدريا، أى أن الإنسان مختار ومسئول عن أفعاله.

وآيات أخرى تبرر الجبر- أى أنه لا فاعل إلا الله، وأن الإنسان مجبور على أفعاله- ومن تتبع الآيات القرآنية الوارد فيها ذكر القدر والقضاء والجزاء وأفعال الإنسان، يجد أن هذه المسألة شغلت المسلمين على عهد النبى ﷺ كما كانت مثار جدل بينه وبين معارضيه من المشركين والنصارى واليهود. لكنه لا يمكن استخلاص موقف صريح قاطع للقرآن فى هذه المسألة. فثم آيات تؤذن بأنه لا فاعل إلا الله، وأن الإنسان مقدرة عليه أفعاله وإلى جانبها آيات أخرى تقرر أن الإنسان مختار ومسئول عن أفعاله.

ومن أمثلة الآيات التى تدل على أن أفعال الإنسان مقدرة عليه أى أنه مجبور عليها من قبل الله سبحانه وتعالى:

١- ﴿ وما يشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ التكوير: ٢٩.

٢- ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليما حكيما﴾ الإنسان: ٣٠.

٣- ﴿ ولكن يدخل من يشاء فى رحمته﴾ الشورى: ٨.

٤- ﴿ ويهدى من يشاء﴾ المدثر: ٣١.

(١١٥) د. على عبدالفتاح المغربى: سلسلة ١- الفرق الكلامية الإسلامية ص ٣٧٦.

(١١٦) د. على الشابى وأبو لبابة حسين وعبدالمجيد النجار: المعتزلة بين الفكر والعمل ص ٨٤.

(١١٧) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١، المعتزلة ص ٩٧ - ١٠٠.

٥- ﴿ وربك يخلق ما يشاء ويختار، ما كان لهم الخيرة﴾ القصص: ٦٨.

٦- ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ الأحزاب: ٣٦.

٧-﴿ قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا﴾ التوبة: ٥١.

٨- ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حقّ القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ السجدة: ١٣.

٩- ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حَرَجًا كأنما يصّعد فى السماء﴾ الانعام: ١٢٥.

١٠- ﴿ قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضراً إلا ما شاء الله﴾ يونس: ٤٩.

وفى مقابل ذلك نجد عددا وفيرا من الآيات التى تقرر حرية الإنسان فى أفعاله وأنه فاعلها، مثل:

١- ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ الكهف: ٢٩.

٢- ﴿ وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى﴾ الإسراء: ٩٤.

٣- ﴿ جزاء بما كانوا يعملون﴾ الاحقاف: ١٤، الفرقان: ١٥، الواقعة: ٢٤.

٤- ﴿ جزاء بما كانوا يكسبون﴾ التوبة: ٨٢، ٩٥.

٥- ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ النساء:٧٩.

٦- ﴿ من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها﴾ فصلت: ٤٦.

٧- ﴿ قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضلّ عليها﴾ يونس: ١٠٨.

٨- ﴿ هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت﴾ يونس: ٣٠.

٩- ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد: ١١.

وقد لاحظ جرمٌ أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الإنسان واختياره. بينما السور المدنية أميل إلى تقرير الجبرية.

وأن نقطة الخلاف الجوهرية بين أهل السنة[118] وبين المعتزلة فى القدر هى أن أهل السنة جميعا السلف منهم والأشاعرة فهموا من قول المعتزلة أن العباد خالقون لأفعالهم وأن الله يعصى كرها، حتى أن أحدهم رأى فى قول المعتزلة هذا ادعاء الربوبية فقد قال: ادّعى فرعون الربوبية على الكشف وادّعى المعتزلة الربوبية على الستر، قالوا: ما شئنا فعلنا.

ولكن الواقع أن المعتزلة لم يقصدوا هذا أبدا، وإنما كان اعتقادهم أن الله تعالى أقدر عباده على العمل فوهبهم العقل الذى يستطيعون به أن يميزوا بين الحسن والقبيح وبين الصواب والخطأ، وأرسل لهم الرسل لكى يبينوا لهم الطريق الصحيح، وعلى ذلك فهم لم يعصوه كرها كما ظنّ بذلك الأشعرى، وقد وردت بعض الآيات فى القرآن الكريم التى تبين أن الإنسان لا يقدم على أعماله إلا بإذن الله منها:

١- ﴿ ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله﴾ التغابن: آية ١١.

٢- ﴿ وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله﴾ يونس: ١٠.

ومعلوم أن الإذن غير الإرادة، وأن من عمل شيئا بإذن غيره لا يكون قد غلبه عليه.

وبالرغم من ذلك رفض المعتزلة أن يكون الإنسان عبارة عن آلة صماء لا رأى لها ولا حرية ولا اختيار، فأثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية، حرية الفكر والعمل، ولذلك كانوا دعاة حرية الرأى والإرادة فى الإسلام. وقد اعتنوا بمسألة القدر هذه لأهميتها من الصفة العملية فى حياة الإنسان، لأنها تتوقف على سلوكياته فى الحياة الدنيا وعلى مصيره فى الحياة الأخرى.

وبذلك لم يدافع المعتزلة عن الحرية الإنسانية فقط، بل دافعوا عن العدالة الإلهية أيضاً. وفى نفس الوقت حققوا ما قاله الله فى القرآن الكريم من أن الإنسان محمَّل بأمانة، تلك الأمانة، وهى المسئولية التى عرضها الله على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان... إلخ.

---

(١١٨) زهدى جار الله: المعتزلة من ص ١١٠- ١١٢.

إذن قضية خلق الأفعال هى أساس مبدأ العدل، ذلك[119] المبدأ الذى يسعى لنفى فعل القبيح عن الله، ويؤكد قيام الفعل الإنسانى على الاختيار والحرية لا على الضرورة والاضطرار. وإذا كان الأشاعرة قد عملوا على إطلاق الإرادة الإلهية لتشمل كل المرادات ومنها كفر الكافر وكذب الكاذب. فإن المعتزلة ذهبوا إلى أن إرادة الله للفعل الإنسانى إنما هى إرادة على سبيل الاختيار لا الإلجاء، وقد استدل المعتزلة على أفكارهم بآيات القرآن الكريم، وكذلك خصومهم. ولقد وجد المعتزلة فى تقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه وسيلة دينية شرعية للتأويل؛ رغم أنهم أخضعوا دلالة القرآن كله للدليل العقلى، وكان القول بالمجاز هو الأداة الرئيسية للتأويل.

إن تعمق المعتزلة فى درس الفلسفة اليونانية أثر فى عقائدهم، ولا سيما[120] فى مسألة القدر فإنهم أخذوا عنها قول أرسطو أن الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه. وراحوا يطبقون هذا المبدأ على أقوالهم الدينية من أن الله لا يفعل إلا الخير ومحال أن يفعل الشر. وقال النظام أنه تعالى لا يفعل الشر أصلا. فحددوا سلطة الله عز وجل وأوجبوا عليه أشياء كثيرة وتطرفوا فى أقوالهم مما جعل أهل السنة ينتقدونهم بشدة.

كما تعرض المعتزلة للهجوم العنيف من جانب خصومهم لأنهم أنقصوا[121] مشيئة الله المطلقة وأقلوا حرية الإرادة الإلهية. ولكن المعتزلة فرقوا بين ما يخلقه الله وبين ما يخلقه الإنسان. فقدرة الله متناهية وقدرة الإنسان محدودة. والذى جعل المعتزلة يؤمنون بأن الإنسان حر مختار فى فعله مسئول عنه هو إيمانهم بعدالة الله وتنزهه عن الظلم فليس من المعقول أن يعاقب الله إنسانا على عمل قد أعانه عليه لأن من أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان ظالما، والعدل من صفات الله تعالى والظلم والجور منفيان عنه لقوله تعالى ﴿ وما ربك بظلام للعبيد﴾ وقال سبحانه: ﴿ وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ﴾ وقال سبحانه: ﴿ وما كان الله ليظلمهم ﴾، وقال سبحانه: ﴿ لا ظلم اليوم ﴾.

(١١٩) د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلى فى التفسير ص ٢٤٤، ٢٤٥.

(١٢٠) زهدى جار الله: المعتزلة من ص ١٠٢.

(١٢١)د. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلى فى التفسير ص ٢٣٢.

ومعنى ذلك أن الحرية الإنسانية والعدالة الإلهية وجهان لعملة واحدة.

«اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم[(١٢٢)] وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم. وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه. وأحالوا حدوث فعل من فاعلين».

كما قال القاضى عبدالجبار المعتزلى: «والأصل فى هذا الباب أنا إنما نثبت[(١٢٣)] المبتدأ فعلا لنا لوقوعه بحسب أحوالنا ودواعينا، وهذا قائم فى المتولد لأن الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال، فيجب أن تكون أيضا فعلنا. وليس يمكن أن يقال إنما صارت الإرادة وغيرها من الأسباب فعلا لنا لكونه مبتدأ فقط، لأن فعل الغير أيضا مبتدأ وليس بحادث من جهتنا لما لم يكن واقعا بحسب أحوالنا فعرّفنا أن الاعتبار بما قلنا دون نظيره».

وبهذا دافع المعتزلة عن آرائهم فى نسبة أفعال الإنسان إليه بحيث تكون هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها.

وقد ذهب القاضى[(١٢٤)] من أن القول بأن نسبة أفعال العباد لله تعالى تؤدى إلى فساد الشرع والدين؛ لأنه لو كان سبحانه وتعالى هو الخالق لفعل العبد، فلو فعل العبد القبيح فهو إذن أمر من الله، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، «هو أنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبائح لوجب أن يكون فاعلا لسائرها، لأن الحال فى الجميع واحدة وهذا يوجب تجويز الظلم والكذب عليه حتى لا تقع الشقة بشئ من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده، وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار، لأن أكبر ما فى هذه الأمور أن يكون قبيحا. والقوم قد جوزّوا عليه كل قبيح، ومن جوزّ هذا لزم أن لا يقول بربوبيته ولا أن يعبده، وفى ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء فيه».

---

(١٢٢) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٨ (المخلوق) ص ٣.

(١٢٣) القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف (باب فى الفعل المتولد فى أنه كالمباشر من فعل العبد).

(١٢٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٨.

كما قالوا أن الفعل الصادر يكون إما بالمباشرة وإما بالتوالد.[١٢٥]

قال ثمامة بن أشرس: لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه[١٢٦]: إما كلها من الله ولا فعل لهم ولم يستحقوا ثوابا ولا عقابا ولا مدحا ولا ذما، أو تكون منهم ومن الله وجب المدح والذم لهم جميعا، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم. وعلى ذلك فلو كان تعالى خالقا لأفعال عباده لبطل التكليف وبطل الوعد والوعيد.

ولقوله تعالى:[١٢٧] ﴿سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم﴾ معناه الحيل والشعوذة. والمعتزلة تعتقد فى إنكار وجود السحر والشياطين والجن وليس فى هذه الشعوذة تكليف من الله تعالى.

وقد عبر الزمخشرى[١٢٨] عن رأى المعتزلة فى أن أفعال العبد هو الذى يخلقها بأن قال: لما كان الإيمان والكفر من الأفعال الاختيارية التى خلق الله العبد متيسرا لكل واحد منهما متمكنا منه لو أراده، فعبّر عن تمكين المؤمن من الكفر ثم عدوله عنه إلى الايمان إخبارا بالإخراج من الظلمات إلى النور توفيقا من الله ولطفا به وبالعكس فى حق الكافر، وهذا لقوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ وهو المجاز المعبّر فيه عن السبب بالمسبب وهذا تحقيق للاختيار ولإقامة حجة الله على عباده.

والاستطاعة قبل الفعل فى مذهب المعتزلة وعلى هذا سار القاضى عبدالجبار[١٢٩] رأثبت ذلك بأدلة قوية عرضها فى «شرح الأصول الخمسة» وفيها أثبت فساد مذهب المجبرة الذين يقولون أن القدرة مقارنة لمقدورها. ومما يستدل به:

«أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه. فلو لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه وتكليف ما لا يطاق قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح».

«أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب فى الكافر وقد كلف بالإيمان أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة. وذلك محال».

---

(١٢٥) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٥٤.

(١٢٦) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٣٥.

(١٢٧) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ ص ١٠٣.

(١٢٨) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ ص ٩٥ (سورة الأعراف).

(١٢٩) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، من ص ٣٩٦- ٤٠٠.

أما الأشاعرة[١٣٠] من ناحية مشكلة القضاء والقدر فتؤمن بأن أفعال الشر كلها بقضاء الله وقدره مع مقارنة الأفعال الاختيارية لقدرة حادثة وهذه القدرة الحادثة لا تأثير لها مباشرة ولا تولدا لأن فعل العبد مخلوق لله إبداعا وإحداثا ومكسوب للعبد، أى مقارن لقدرته وإرادته دون أن يؤدى هذا إلى القول بأن له تأثيرا أو مدخلا فى وجوده سوى كونه محلاً.

ففعل العبد لا يعد له فعلا على وجه الحقيقه ولكنه مخلوق لله ومفعول لله[١٣١] وهو ليس نفس فعل الله.[١٣٢]

وإن كان للعبد استطاعة فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه أبدا. أو تكون بعد الفعل.[١٣٣]

فالعبد عند الأشاعرة[١٣٤] «مجبور فى قالب مختار»، مجبور من حيث لا يختار فعله وإنما هو وعاء للحوادث والأعراض، يخلق الله فيه ما شاء وكيف شاء، ومختار لما أمده الله بالفعل فى بعض الأوقات على حسب الحاجات من عزم وتصميم على الفعل وهو ما يسمونه بالكسب. وبذلك يتمكن من الفعل والترك حسب الظاهر.

ويقول الجوينى[١٣٥]: «فمذهبنا أن كل حادث مراد لله حدوثه ولا يختص تعلق مشيئة البارى بصنف من الحوادث دون صنف بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها ونفعها وضررها».

فالأشاعرة حاولوا بفكرة الكسب أن يتوسطوا بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة، لأن الجبرية قالوا أن الله خالق أفعال الإنسان، والمعتزلة قالوا أن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وقسموا هذه الأفعال إلى أفعال اختيارية مباشرة وأفعال متولدة. أما الأشاعرة فقالوا أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقا وبالنسبة للإنسان كسبا عند قدرته.

---

(١٣٠) د. العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٧٨.

(١٣١) الأيجى: المواقف جـ٨ ص ١٤٦.

(١٣٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية جـ١ ص ٢١٤.

(١٣٣) ابن حزم: الفصل فى الملل ولنحل جـ ٣ ص ٢٢.

(١٣٤) د. العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٧٩.

(١٣٥) الجوينى: الإرشاد ص ٢٣٧.

ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه والله يخلقه.

وقالوا عن الكسب: «أنه الاقتران بين قدرة العبد والفعل».

فالكسب عندهم هو الاختيار وهو شرط أساسي للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب.

ثانيا: الحجج الشرعية عند المعتزلة للبرهنة على حرية الإرادة الإنسانية وردود المعتزلة على الجبرية «المجبرة والأشاعرة»:

الأدلة الشرعية عند المعتزلة تستند أساسا على فكرة الثواب والعقاب لأنهم يرون أن العبد إما يثاب أو يعاقب على فعله من قبل الله تعالى، وهذا يثبت بلا شك أن أفعاله واقعة منه أما ما لا يقع منه مثلا لكونه أو طوله أو قصره فلا يؤاخذ عليها فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب.[1]

فالعبد عند المعتزلة مطالب من ربه تعالى بالطاعة ويستحيل أن يطالب العبد بما لا يقع منه.[2]

واحتجاج المعتزلة بفكرة الثواب والعقاب وهى الدليل الشرعى لإثبات أن الإنسان مسئول عن أفعاله بفعله هو؛ ولذا فإن هذه الفكرة تثبت أن الإنسان ليس مؤاخذا بما لا يقع منه كألوانه وأجسامه.[3]

أما الأشاعرة خصومهم فيذهبون إلى أن «الثواب والعقاب لا يوجبهما فعل المكلف، ولو ابتدأ الرب تعالى عبده بنعيم مقيم أو بعذاب أليم لكان ذلك ممكنا غير مستحيل وإنما أفعال العباد فى أحكام الشرائع أعلام وآيات لأحكام الله تعالى».

كذلك يقول المعتزلة بأن الدليل على أن الله غير خالق لأفعال العباد لأن منها الظلم والجور والفساد فلو كان خالقا لها لكان يخلق الظلم والجور ولكان ظالما جائرا وإذا كان ذلك غير جائز فإن الصحيح هو القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد.[4]

ورد الأشاعرة على ذلك بالتفرقة بين القديم تعالى وبين العبد، فالقديم تعالى يخلق الظلم والجور والسفه، جورا وظلما وسفها لغيره لا لنفسه ولا فى نفسه، فالله تعالى غير مأخوذ بذلك ولا مطالب بتركه ولا مخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته والانقياد له.

ردت المعتزلة أن الله لا يخلق الهدى ولا الضلال وإنهما من جملة مخلوقات العباد[5].

---

(١) التفتازانى: شرح العقائد النسفية ص ٣٤٤.

(٢) الجوينى: الإرشاد ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) الجوينى: الإرشاد ص ٢٠٨.

(٤) الباقلانى: التمهيد ص ٣٠٨.

(٥) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ ص ١٧، ١٨.

كما فى قوله تعالى: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾.[٦] سورة الأنعام.

كما ردت المعتزلة على الأفكار التى تمسك بها الأشاعرة مثل:[٧]

قالوا (أى الأشاعرة): لقوله تعالى: ﴿ لمن شاء منكم أن يستقيم* وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ يدل على قولنا لأنه بيّن تعالى أنه لا يشاء أمرا من الأمور إلا والله مريد له ولم يخص كفرا من إيمان ومعصية من طاعة. وقالوا أيضا: لو حققنا وصرفنا هذا الكلام على الاستقامة لدل على قولنا لأن عندكم أن الله تعالى لا يجب أن يكون شائيا لها فى حال ما شاءها العبد، وإنما يجب أن يريدها عند أمره بها وأمره بها قد تقدم.

رد المعتزلة: لا يصح تعلقهم بعموم هذه الآية ولا يصح لهم حملها على ظاهرها، وإنما هذه الآية قد تقدم فيها ذكر الاستقامة وذكر اتخاذ السبيل فى قوله تعالى: ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾ ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾ كذلك هذا الكلام مقيد بما تقدم ذكره من الطاعات، وقد دل الدليل على أن الله تعالى مريد لها وغير مريد للمعاصى وعلى ذلك يجب أن يكون معنى الكلام فى الآية غير مستقل بنفسه وإنما يجب حمله على سببه وبما تقدمه كذكره سبحانه للاستقامة.

فالعبد قد يريد الشئ ويعزم عليه فلا يقع منه لسبب أو لغيره، والمثال على ذلك واضح فالله سبحانه هو ورسوله ﷺ يريدان من الكفار الإيمان فلا يحدث منهم وقد بينا من قبل أن قولهم إرادة كون ما لا يكون تمن وليست بإرادة صحيحة.

كما يقول الزمخشرى[٨] فى سورة الأنعام: لقوله تعالى: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾.

فقال معنى ذلك: إلا أن يشاء الله مشيئة إكراه واضطرار. فالزمخشرى بنى اعتقاده على أن الله تعالى شاء منهم الإيمان اختيارا فلم يؤمنوا. ففى زعمه لا يجب نفوذ المشيئة

---

(٦) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ ص ٥٩، ٦٠.

(٧) القاضى عبدالجبار: المغنى/ الإرادة جـ٦ ص ٣١١ - ٣١٥.

(٨) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٤٥.

على القسر والاضطرار، وعلى هذا الوجه يزعم المعتزلة أن تخليد الكفار واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة، وأنه لا يجوز فى العقل أن يشاء خلاف ذلك لقوله تعالى: ﴿قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾.

كما أن للزمخشرى[9] تأويلا للآية فى قوله تعالى: ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾. سورة الأنعام.

قال: معنى يضلله يخذله ولم يلطف به...... إلخ.

قال الباقلانى[10] **وهو من الأشاعرة اتساقا مع مذهبه فى إطلاقه إرادة الله ومشيئته، فقد جوّز أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض، وأن يأمر بذبح الحيوان** وإيلامه، لالنفع يصل إليهم، وأن يسخر بعض الحيوان لبعض، وأن يفعل العقاب الدائم على الاجرام (جمع جرم= إثم، ذنب) المتقطعة، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون، وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه، وغير ذلك من الأمور، وكل ذلك عدل من فعله جائز مستحسن فى حكمته، وهو يفسر ذلك بأن القبيح ليس عقليا بل الله هو الذى يبيح ويحظر لا آمر عليه.

وفى المقابل من ذلك نجد القاضى عبدالجبار يقول:[11] على قول أبى على رحمه الله أن الاستدلال من جهة العقل على أنه يجب على الله تعالى الانتصاف للمظلوم فى الآخرة. ومن جهة السمع على قول أبى هاشم رحمه الله على أنه يحسن منه تعالى الانتصاف ويعوضه فى الآخرة، وهذا العوض لمصلحة العباد فحق العباد لا يسقط بالتأجيل.

معنى هذا أن الله تعالى يعوض عن الآلام التى تحدث للعباد فى الدنيا كما يفعل فى التكليف بأن يجعل العبد معرضا به للثواب، وكذلك يفعل سبحانه مع من قتل وله ملك فيجب أن يكون عوضه أكثر، حتى أن الله سبحانه يعوض البهائم فى الآخرة لأنه تعالى أحل ذبحها فعوضها على الله تعالى، والعوض على الله فى الذبح المباح، أما إذا كان محظورا ففاعل الذبح ظالم بذبحها ويجب أن يكون العوض عليه لاعلى الله فسبحانه يعوض فى الآخرة من استحق العوض فى دار الدنيا.

---

(٩) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٥٠.

(١٠) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٦١٩.

(١١) القاضى عبدالجبار: المغنى (اللطف) جـ ١٣ من ص ٥٢٧، ٥٣٢، ٥٣٨، ٥٤٩، ٥٥٠.

قالت الأشاعرة[١٢] (وهم متكلمو أهل السنة) لقوله تعالى: ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة﴾ المعنى: أن الله تعالى يخلق ما يشاء من الأفعال والأشياء ويختار ذلك وليس للخلق خيرة (أى اختيار فى ذلك). ولكن المعتزلة ردت بتفسيرها: أن معنى «ويختار»- ما كان للخلق فيه خيرة (اختيار) أى ما هو خير وأصلح لهم فكلمة ما على التفسير الأول نافية وعلى الثانى موصولة.

كما أن لأهل السنة والأشاعرة[١٣] قولا فى التولد هو: أن الله هو مخترع الألم عند الضرب.

ويقول الأيجى[١٤]: الشرع قد ورد فيه الأمر والنهى بالأفعال المتولدة والأفعال المباشرة، فإن الإيلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار كلها أمور مأمور بها على جهة الندب أو الوجوب وإيلام ما لا ينبغى إيلامه منهى عنه، فلولا تعلق هذه الأفعال بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها، لما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان التى ليست مباشرة بالقدرة فهى بواسطة.

ردّت المعتزلة بأن[١٥] الأفعال المتولدة تختلف باختلاف القدرات الثابتة للعباد، فالأيدى القوية تقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف، ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف وعدم تحرك الخردلة بالاعتماد على الأيدي القوية، بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة.

يستدل الأشاعرة[١٦] على قولهم بخلق الله للأفعال بالدعاء بمعنى أننا: إذا سألنا الله أن يرزقنا الإيمان أو الأولاد فإذا أجابنا معناه أنه قد خلقه وفعله وإلا لما كان الدعاء صحيحا «وهذا يوجب أنه فعله»؛ لأنه مادام يفنى العبد ويفنى أفعاله وإلا إذاً اضطررنا إلى القول بأن العبد يوجد ما يفنيه القديم تعالى وهذا محال.

---

(١٢) القاضى عبدالجبار: اللطف جـ ١٣ ص ٢١٤، سورة القصص/ ٦٨.

(١٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٢٩.

(١٤) الأيجى: المواقف جـ ٨ ص ١٦١.

(١٥) الأيجى: المواقف جـ ٨ ص ١٦٠ والباقلانى: التمهيد من ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(١٦) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٦٥.

وقد ردت عليهم المعتزلة بأنه لا مانع من قدرة الله تعالى على إفناء ما يوجده العبد وإن استحال وصف العبد بالقدرة على الإيجاد لأنه لا يجب إفناء سبحانه لإيجاد العبد فى حال إيجاده لأن ذلك يوجب كون الشئ موجودا معدوما مع وجود ضده.

كما قالت المعتزلة بأن المراد بالدعاء هى «الألطاف» أى اللطف الإلهي، أي أن الله يلطف لنا فى أن ينصفنا إذا استعذنا بالله من ظلم ظالم، فإن المراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك.

وبذلك دحضت المعتزلة رأى الأشاعرة حينما قالوا أن الله يخلق الأفعال بالدعاء وذلك يوجب أنه فعله فنحن ندعوه حين نريد أن يرزقنا أو ندعوه ونستعيذ به من الكفر.

قالت المجبرة أن[١٧] اللـه تعالى يريد فعل القبيح من العبد إذا علم أنه يختاره لا محالة وهذا دليل على خلق الله للأفعال.

رد المعتزلة: أن هذا غير واجب إذ لا توجد علاقة علّية بين فعلين أردنا أحدهما وعلمنا أن الآخر متصل به اتصالا علّيا، فنحن نريد من الزانى الاغتسال ولا نريد الزنا، ونريد من القاتل القصاص ولا نريد القتل، ونريد من الغاصب رد ما اغتصبه ولا نريد الاغتصاب، وهكذا كذلك ردوا عليهم أنه يستحيل على الله تعالى أن يفعل شيئا من شأنه أن يختار العبد عنده المعصية وهو عالم بحال العبد.

قالت الأشاعرة[١٨] بما أن الله تعالى مالك ورب كل شئ فإنه لا يجوز أن يكون مالكا لما لم يخلقه، فإذا ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم وجب كونه خالقا لهم ولأعمالهم.

رد المعتزلة: أن الله مالك السماء والأرض أى مالك وجودهما ومالك إعدامهما وتصريفهما من حال إلى حال بالجمع والتفريق وهذا ما نعتقده، ولكن بالنسبة لأفعال العباد لابد من التأويل ويجب على الخصم ذلك.

قالت الأشاعرة[١٩] إن الاختراع خاص بالله تعالى دون غيره لأنه تعالى هو مخترع الأجسام وغيرها، ويصح بذلك أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص

(١٧) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٣ ص ١٤٧، ١٢٧.

(١٨) القاضى عبدالجبار: المغنى (المخلوق) ص ٢٩٢.

(١٩) القاضى عبدالجبار: المغنى (المخلوق) ص ٢٩٧- ٢٩٨.

فيجب عدم مشاركة غيره له لأن هذا يؤدى إلى التشبيه. ولهذا لا يصح أن يكون العبد مخترعا لأفعاله.

رد المعتزلة: يرون ويعتقدون كذلك أن القديم تعالى مخترع ومحدث ولكن ليس معنى ذلك أن العبد مُحدث فعله إذ لو لم يُحدث العبد الفعل لما صح التوصل إلى معرفة الله أصلا عن أن يقال أنه محدث دون غيره.

والمعتزلة[٢٠] وعلى رأسهم القاضى عبدالجبار ينظرون إلى رأى الأشاعرة بالكسب بأنه موقف جبرى، وبعد أن حاورهم القاضى عبدالجبار وجادلهم بدقة عما يقصدوه بفكرة الكسب ألزمهم بأن لا معنى لها ألبتة ولا حقيقة لها، وقد أورد تلك الشبهة مثل أنهم قالوا:

توجد حركة اختيارية وأخرى اضطرارية «فلو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث لوجب مثله فى الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما، وقد عُرف خلافه فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب».

رد القاضى عبدالجبار[٢١]: إذا كان المقدور عند الأشاعرة هو أن كل واحد من الفعلين الاضطرارى والاختيارى واقع بقدرة الله تعالى وليس للعبد من إيقاع المقدور شئ فلابد من سؤال هو: ما المطلوب؟ وما معنى الطلب؟ وما الفرق بين مطالبة العبد بألوانه وأجسامه وبين مطالبته بأفعاله؟

كما رد المعتزلة[٢٢] أيضا على فكرة الكسب عند الأشاعرة بالآتى:

قال الأشاعرة: إن أفعال العباد لو كانت صادرة منهم لكان فى أفعالهم ما هو خير من أفعال الله تعالى كالإيمان والتوحيد الذى هو خير وأحكم مما خلقه الله من القردة والخنازير وغيرها، وهذا يعنى أن العبد خير من الله سبحانه وأفضل منه فإذا كان هذا مستحيلا ثبت أن جميع ذلك من أفعال الله تعالى.

وقد رد عليهم القاضى عبدالجبار قائلا: اعلم أن قولنا كذا خير من كذا إنما يصح إذا اشتركا فى النفع الحسن ولأحدهما مزية على الآخر، ومتى استعمل فى غير هذا الوجه كان

(٢٠) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٤٥٩.

(٢١) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٨ (المخلوق) ص ٢٠٣.

(٢٢) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٨ (المخلوق) ص ٢٩٠.

مجازا، ولذلك قلنا أن قوله تعالى: ﴿قل أذلك خير أم جنة الخلد﴾. سورة الفرقان: ١٥، فالغرض به التوبيخ وبيان أن الجنة أولى أن تلتمس بالطاعات من النار.

ويستدل المعتزلة[٢٣] على أن هناك علاقة بين الأسباب ومسبباتها وبأن الله تعالى يخلق السبب وإنما الفعل من العبد، وذلك حينما قال أهل السنة فى هذه الآية لقوله تعالى: ﴿ قل إنى لا أملك لكم ضرا ولا رشدا ﴾ سورة الجن.

بأن المعنى: أن الله هو الذى يملك لعباده الرشد والغى، أى يخلقهما لاغير والنبى عليه الصلاة والسلام سلب ذلك عن قدرته ليضيفهما إلى قدرة الله وحده.

الزمخشرى المعتزلى رد على ذلك قائلا بتأويل المعنى هكذا: تارة حمّل الرشد على مطلق النفع فيضيف ذلك إلى الله تعالى وتارة يجعل العبد هو الذى يخلق رشده فيضاف إلى قدرة الله تعالى لأنه خلق السبب وهو فى الحقيقة مخلوق بقدرة العبد.

لقوله تعالى:[٢٤] ﴿وما يشاءون إلا أن يشاء الله، إن الله كان عليما حكيما﴾ سورة الإنسان.

أهل السنة: إن الله تعالى نفى وأثبت على سبيل الحصر، فنفى الله تعالى أن يفعل العبد شيئا له فيه اختيار ومشيئة إلا أن يكون الله تعالى قد شاء ذلك الفعل، فمقتضاه ما لم يشأ الله وقوعه من العبد لا يقع من العبد وما شاء منه وقوعه وقع وهو رديف: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن».

الزمخشرى أدخل القسر فى تفسير الآية فقال: إن مشيئة العبد الفعل لا تكون إلا إذا قسره الله عليها والقسر مناف للمشيئة فصار الحاصل أن مشيئة العبد لا توجد إلا إذا انتفت فإذاً لا مشيئة للعبد ألبتة ولا اختيار.

ولقوله تعالى[٢٥]: ﴿قل أعوذ برب الفلق* من شر ما خلق﴾ سورة الفلق.

أهل السنة فسروها على ظاهرها.

---

(٢٣) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ١٧١.

(٢٤) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ٢٠١.

(٢٥) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ٣٠٠.

ولكن الزمخشرى إيمانا منه بأن الأفعال تنسب إلى الإنسان رد عليهم قائلا:

أى من شر خلقه، أى من شر ما يفعله المكلفون؛ لأنه يعتقد أن الإنسان يخلق فعله حتى أن الله لا يخلق أفعال الحيوانات وإنما هم يخلقونها لأنها شر. والله تعالى لا يخلقه لقبحه.

قوله تعالى: ﴿(٢٦) أولئك هم الراشدون* فضلاً من الله ونعمة﴾ سورة الحجرات.

أهل السنة: الرشد من أفعال الله ومخلوقاته لأن الله تعالى أرشدهم فرشدوا.

الزمخشرى: إن الرشد ليس من فعل الله تعالى وإنما هو فعلهم حقيقة وإنما كان الله سبحانه هو السبب متفضلا عليهم لكى يزدادوا ثوابا.

لقوله تعالى:(٢٧) ﴿ ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله ﴾ سورة الكهف.

أهل السنة: فسروها على ظاهرها.

الزمخشرى: إن مشيئة الله تعالى لا تعترض على فعل أحد، فكم شاء من الأفعال فتركت وكم شاء من التروك ففعلت. الفعل متعلق بالمشيئة قولا وهو غير متعلق بها وقوعا فإذا قال قائل: لا أفعل كذا إلا أن يشاء الله أن أفعله، كذب وخُلف بتقدير فعله إذا كان من قبيل المباح لأن الله تعالى لا يشاؤه.

قال الأشاعرة:(٢٨) الدليل على أن الله خالق لأفعال عباده قوله تعالى: فى سورة الحديد: ٢٢ ﴿ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها﴾ ودليل على أن جميع المصائب التى تصيب العباد هى من جهة الله تعالى.

رد القاضى عبدالجبار: إن الكتابة فى قوله ﴿من قبل أن نبرأها﴾ راجعة إلى الأنفس، لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور. فبين تعالى أنه قبل خلق الأنفس كان عالما بما يصير أمرهم إليه وما نصيبهم من المصائب مكتوبا فى

(٢٦) الزمخشرى: الكشاف جـ ٣ ص ٥٦١.

(٢٧) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٤٨٠١.

(٢٨) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٤٦٢.

اللوح المحفوظ، فلو رجعت الكتابة إلى المصائب فمعناها ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى بالإضافة إلى أنه سبحانه قد تمدح بالآية ولا تمدّح بالقبائح فى موضع من المواضع».

ويستدل المعتزلة[٢٩] بهذه الآية الآتية، وأنها دليل على أن أوامر الله وتكاليفه لم تبن على الإجبار وإنما بنيت على الاختيار، وأن الإنسان مسئول عن أفعاله. لقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ سورة النحل.

أهل السنة: أثبتوا للعبد قدرة واختيارا وأفعالا ومع ذلك يوحدونه فيجعلون قدرته تعالى هى الموحدة والمؤثرة وقدرة العبد مقارنة فحسب لقدرته واختياره، تمييزا بين الاختيارى والقسرى، وتقوم بها حجة الله على عبده.

الزمخشرى المعتزلى: قد شاء جعلهم أمة واحدة حقيقة مسلمة، ولكن لم يقع مراده لأنه لو وقع فإيمانهم يكون قسرا وإلجاءا، لا اختيارا؛ لذا هذه المشيئة لم تقع لأن الله قد أعطى عباده حرية الإرادة.

ويستدل المعتزلة[٣٠] على أن الله ليس خالق أفعال عباده بأن أعطى لهم حرية الإرادة فى التكليف بعدم تكليفهم ما لا يطاق بهذه الآية لقوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ سورة البقرة.

أهل السنة: اتبعوا حديث الرسول ﷺ «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان».

الزمخشرى: استحالة المؤاخذة بالخطأ والنسيان عقلا لأنه من تكليف ما لا يطيق وهو مستحيل.

لقوله تعالى:[٣١] ﴿قل من رب السموات والأرض قل الله..﴾ سورة الرعد.

ولقوله تعالى: ﴿ قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ﴾.

أهل السنة: هذا دليل على أن الله هو الخالق للجواهر والأعراض لأفعال العباد.

(٢٩) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٤٢٦.

(٣٠) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٤٠٨.

(٣١) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٣٥٤، ٣٥٥.

الزمخشرى المعتزلى: إن غير الله يخلق وهم العبيد يخلقون أفعالهم. ولكن لا يخلقون كخلق الله لأن الله تعالى يخلق الجواهر والأعراض، والعبيد لا يخلقون سوى أفعالهم لا غير.

لقوله تعالى[٣٢]: ﴿ فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعا فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شئ قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص ﴾ سورة إبراهيم.

أهل السنة: إن الله تعالى مهما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وإن هداية المشركين مما لم يشأ ولو شاءها لاهتدوا. والمقصود إنذار أمثالهم فى دار الدنيا وتحذيرهم من الحسرة والندم فى الآخرة إذ حق عليهم العذاب واعترفوا بالحق.

الزمخشرى: إن الله تعالى يشاء هداية الكفار فى الدنيا لكنها لم تكن فاعتقاده «أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء».

وهذا دليل على أن الإنسان هو الذى يخلق أفعاله ومن بينها الهداية.

معنى القضاء والقدر على أفعال العباد[٣٣].

استدل المعتزلة لقوله تعالى: ﴿ إلا امرأته قدرنا إنها لمن الغابرين ﴾ سورة الحجر آية ٦٠.

أهل السنة: الآية لا تحتاج إلى تأويل وإنما الذى يحتاج إلى تأويل من جعل قدرنا بمعنى أردنا وقضينا وجعله من قول الملائكة.

الزمخشرى: المعتزلة لا يعتقدون أن الله تعالى مريد لأكثر أفعال عبيده من معصية ومباح ونحوهما ولا مقدر لها على العبيد بمعنى أنه مريد، ولكنه عالم بما سيفعلونه على خلاف مشيئته وإرادته فالتقدير عندهم هو العلم لا الإرادة.

ثم استدل الزمخشرى على أن التقدير عنده مُضمّن معنى العلم، ومن شأن الفعل المضمن معنى آخر أن يبقى على معناه الأصلى مضافا إليه المعنى الطارئ فيفيدهما جميعا، إذاً فالتقدير كما أفاد العلم الطارئ يفيد الإرادة أصلا.

---

(٣٢) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٣٧٣.

(٣٣) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٣٩٤.

الأشاعرة[٣٤] يستدلون على أن الله هو الذى يخلق أفعال العباد حتى الطاعة لقوله تعالى: ﴿فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم﴾ إلى قوله ﴿ذلك الفضل من الله﴾. سورة النساء.

تفسير أهل السنة: أن المطيع لايستحق على الله بطاعته شيئا وأنه مهما أثابه الله بدخوله الجنة على طاعته ونجاته من النار فذلك فضل من الله لا عن استحقاق ثابت.

لأن معتقد أهل السنة وأن الطاعات والأعمال التى يتميز بها هؤلاء الخواص خلق الله تعالى وفعله وأن قدرهم لا تأثير لها فى أعمالهم بل الله عز وجل يخلق على أيديهم الطاعات ويثيبهم عليها، فالطاعة إذاً من فضله وثوابها من فضله، فله الفضل على كل حال وهذا موافق لحديث الرسول ﷺ «لا يدخل أحد منكم الجنة بعمله ولكن بفضل الله ورحمته، قيل ولا أنت يارسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدنى الله بفضل منه ورحمة».

المعتزلة: يزعمون أن المطيع يستوجب على الله ثواب الطاعة وأن المقابل لطاعته من الثواب أجر مستحق فالأجر على العمل فى الشاهد ليس بفضل، وإنما الفضل ما يزاده العبد على حقه من أنواع الثواب وصنوف الكرامة.

الزمخشرى: جعل الفضل المشار إليه هو الزيادة التابعة للثواب، يعنى المستحق، وزاد فى التأويل فجعل الفضل المشار إليه مزايا هؤلاء المطيعين فى طاعتهم وتميزهم بأعمالهم، وجعل معنى كونها فضلا من الله أنه وفقهم لاكتسابها ومكنهم من ذلك لا غير.

تفسير معنى: «المقدور بين قادرين»[٣٥].

لقوله تعالى: ﴿ إن الله على كل شئ قدير ﴾ سورة البقرة.

قال أهل السنة: القادر الخالق عندهم واحد وهو الله الواحد الأحد. فتتعلق قدرته تعالى بالفعل فتخلقه، وتتعلق به قدرة العبد تعلق اقتران لا تأثير- فلذلك لم يخلق مقدور بين قادرين على هذا التفسير.

الزمخشرى المعتزلى: إن ما تعلقت به قدرة العبد استحال أن تتعلق به قدرة الرب، إذ قدرة العبد خالقة فيستغنى الفعل بها عن قدرة خالق آخر.

(٣٤) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٥٤٠.

(٣٥) الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٢٢٢، ٢٢٣.

فجعل الله تعالى قادرا بالذات لا بالقدرة، فقال: «وفي الأشياء ما لا تعلق به لذات القادر» ولم يقل لقدرة القادر.

أما الأشعرية فتقول: القدرة تتعلق بمقدورها فتوجده فيكون حينئذ شيئا فلما كان مآل ما تعلقت به القدرة إلى الشئ حتما صح إطلاق الشئ عليه وهو من وادى «من قتل قتيلا فله سلبه».

يقول الأشاعرة[٣٦] ما دام سبحانه قد قال فى كتابه الكريم ﴿ الله خالق كل شئ وهو على كل شئ وكيل﴾. سورة الزمر: ٦٢- فإذا ثبت ذلك- وجب كونه خالقا للعباد ولأعمالهم.

رد القاضى عبدالجبار: إن الله من الأشياء، والله لم يخلق نفسه، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، ثم إن هذه الآية وردت للمدح وليس من المدح أن يكون الله خالقا لكل أفعال العباد وفيها الكفر والإلحاد والظلم، لهذا لا يحسن التعلق بظاهرها فإن أردنا التأويل يجب أن يكون موافقا للعقل. فنقول: إن المراد هو أن الله خالق كل شئ بمعنى معظم الأشياء. ويقوى هذا المعنى قوله تعالى فى قصة بلقيس: ﴿وأوتيت من كل شئ﴾ مع أنها لم تؤت كثيرا من الأشياء. سورة النمل: ٢٣.

قال الأشاعرة:[٣٧] الدليل على أن الله خالق لأفعال العباد قوله تعالى: ﴿ الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما﴾. سورة السجدة: ٤.

وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض فيجب أن تكون من خلق الله.

رد القاضى عبدالجبار: «لو كان الأمر ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة فى العباد فى ستة أيام وقد عُرف خلافه».

وللأشعرية[٣٨] قول فى التكليف فى أن الأفعال يخلقها الله وليس العباد.

قالت: إذا لم يتحقق من العبد فعل أصلا فيكون التكليف سفها من المكلف ويؤدى إلى التناقض فى القول (افعل يا من لا يفعل)، كذلك التكليف طلب والطلب يستدعى

(٣٦) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٤٦١.

(٣٧) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٤٦١.

(٣٨) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٨٣، ٨٤.

مطلوبا ممكنا من المطالب، فإذا لم يفعل العبد ما يطلب منه بالتكليف بطل الطلب. كذلك فإن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف فإذا لم يحصل من العبد فعل بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب، ويؤدى إلى التناقض شرعا وعقلا. فمن ناحية الشرع يكون الثواب والعقاب على ما لا يفعل. ومن ناحية العقل لا يكون هناك فرق فى الخطاب بين الإنسان العاقل وبين الجماد، ولا فرق بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب. وإنما التكليف على طريقة أبى الحسن الأشعرى الذى لم يثبت للقدرة أثرا وإنما أثبت للإنسان إحساسا بالتمكين وذلك إذا هم بفعلٍ ما خلق الله له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل وسماها كسبا.

فردت المعتزلة[39] وقالت: إن خطاب الله تعالى للعبد بافعل ولا تفعل يدل على أن أفعاله مخلوقة منه وليست من الله ومعنى الإنسان عند القاضى عبدالجبار لا يكتمل إلا بالتكليف، ويقتضى التكليف من الله تعالى ثلاثة أمور:

١- التمكين بالإقدار عليه (بالعقل).

٢- الألطاف أى كل ما يكون مساعدا على القيام بالحسن وتجنب القبيح.

٣- الثواب وذلك بشرط أن يؤدى المكلف ما يجب عليه.

وللقاضى عبدالجبار[40] رأيه فى التكليف، أنه ليس الغرض منه وصول المكلف إلى الثواب على كل حال، وإنما الغرض تعريضه إلى درجة لا تُنال إلا به سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل.

---

(٣٩) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١١ ص ٢٥٢.

(٤٠) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥١٧.

ثالثا: الحجج العقلية عند المعتزلة للبرهنة على حرية الإرادة الإنسانية وردود المعتزلة على الجبرية «المجبرة والأشاعرة»:

الأشاعرة[1] ينظرون إلى أن الكمال الإلهى يتحقق فى القدرة الإلّهية المطلقة وأن نسبة الأفعال للعباد يعنى انتقاص مفهوم القدرة الإلّهية المطلقة، ولذلك قالوا: إن الدليل على أن الله خالق لأفعال عباده، أننا لوقلنا أن العبد يخلق أفعاله من طاعة ومعصية أو إيمان أو كفر فقد أشركنا فى الخلق بيننا وبين الله تعالى، وأن خلقه لا يتم إلا بخلقنا، وذلك لأن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان أو طاعة أو معصية فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد والرب وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر وهذا شرك ظاهر.

كما استدل الرازى[2] بدليل التمانع ليثبت به عدم نسبة خلق الأفعال للعباد فقال: إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فإما أن لا يقعا معا وهو محال لأن المانع من وقوع كل واحد منهما وجود مراد الآخر، فلو امتنعا معا لوقعا معا وهو محال أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل.

ردت المعتزلة[3] على ذلك وقالت بالتفرقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى، ونفى كون مقدورات العباد مقدورة لله، لأنه من المستحيل إثبات مقدور بين مقدورين أو قادرين وبذلك ألزموا الأشاعرة بنفس إلزام الأشاعرة لهم، وقد ردّ القاضى عبدالجبار على ذلك قائلا: «القدرة عندنا هى قدرة على الضدين، والمكلف لابد من أن يتمكن منهما، ومع ذلك فلم يرد القديم تعالى منه كلا الأمرين ولم يجب من حيث لم يرد أحدهما أن يكون مانعا منه وهذا دليل على الاختيار وليس الإلجاء من الله فيما كلفنا به لأنه لو ألجأنا فيما كلفنا فيه فمعنى هذا إخراج جميع المكلفين من التكليف».

كما أن للقاضى عبدالجبار رداً على الأشعرى حين قال:[4]

---

(١) الباقلانى: الانصاف ص ١٤٧.

(٢) الرازى: محصل أفكار المتقدمين ص ١٤١.

(٣) القاضى عبدالجبار: المغنى كتاب الارادة جـ ٦ ص ٢٨٩.

(٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٤، ٥٥.

«وأحد ما يتعلقون به قولهم: لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة بل كان يجوز فى حالة العجز، ومعلوم خلافه».

فقال القاضى ردا على ذلك: إن أردتم بقدرة لم تكن موجودة قط فإن ذلك لا يجب. وإن أردتم بقدرة كانت موجودة ثم عدمت فلا مانع لهذا الإلزام وهذا ظاهر فى أفعالنا: المباشر منها والمتولد.

أما فى المباشر: فلأن الفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه ووجدت فى حالة وقوع الفعل فإنه لا يحتاج إليها بل يستغنى عنها.

وأما فى المتولدات فأوضح: ألا ترى أن الرامى ربما يرمى ويخرج عن كونه قادرا قبل الإصابة بل عن كونه حيا؟ وأما قولهم «بل كان يصح فى حالة العجز». فإن أرادوا ولم تتقدمه القدرة فإن ذلك مما لا يجب، وإن ارادوا وقد تقدمته قدرة فإنا نجوّزه: ألا ترى أن الرامى قد يرمى ويعجز قبل مصادفة السهم رميته؟ فبطل كلامهم.

فالتولد[٥] عند المعتزلة هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر[٦]. كما أن التولد يقصد به العلية أو السببية، أى: من هو الفاعل للفعل. ومن الطبيعى أن المعتزلة تنسب الفعل المباشر لفاعله أو المتولد.

ولثمامة[٧] بن الأشرس رأى فى المتولد: «إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها».

أما النظام فله[٨] رأى خاص انفرد به ونقد بسببه من سائر المعتزلة وهو:

«إن المولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة» وهو ما عبر عنه بالكمون.

دليل الدواعى والقصود عند المعتزلة:

يقول القاضى عبدالجبار[٩]: إن تصرفاتنا يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققا وإما مقدرا، فلولا

(٥) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ١٩٢.

(٦) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٥٤.

(٧، ٨) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، جـ١ ص ١٩٦.

(٩) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٢.

أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها ، لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشئ إلى غيره كما يعلم احتياج المتحرك إلى الحركة، والساكن إلى السكون، وتصرفات الساهى وإن لم تقع بحسب قصده محققا ، فقد وقع بحسب قصده مقدراً، لأنا لو قدرنا أن للساهى قصدا كان لابد فى تصرفه من أن يكون واقعا بحسب قصده».

والدليل على ذلك أن الكد والسعى مطلوبان فى الدنيا(١٠) لأنها دار تكليف وليس الأمر كذلك فى الآخرة، فالله تعالى ينبت الزرع وينميه عند أفعالنا ولا يخلق خلقا كاملا بدون كد وتعب.(١١) وهذا رد على المجبرة وهم الفرقة القائلة أن العبد وأفعاله كلها لله، وأول من قال بذلك هو جهم بن صفوان الذى بالغ فى القول بالجبر بما لم يسبقه إليه أحد، وقد قال المعتزلة بالاختيار والعدل الإلهى ردا على هذه الفرقة.

وقد ردت الأشعرية(١٢) على دليل الدواعى والقصود فقالوا إن الحركات ليست مخلوقة للعباد بوقوع أكثرها على خلاف الدواعى والقصود ، فإن الإنسان إذا أراد تحريك يده فى جهة مخصوصة على حد مضبوط مثل تحريك أصبعه على خط مستقيم لم يُتصور ذلك من غير انحراف عن الجهة المخصوصة، أو أراد أن يرمى سهما فأخطأ فأراد أن يعاود الرمى ليصيب الهدف فلم ينجح وهكذا الحال فى جميع الأحوال المبنية على الأسباب ومن هنا علمنا أنه لابد من مصدر آخر غير دواعى الإنسان وصوارفه وهو الله.

وقد رد عليهم القاضى(١٣) قائلا: بأن علة ذلك هو الحدوث (تجدد الوجود) وأن هذه التصرفات فى حاجة دائمة إلينا لأنها لا تخلو إما أن تكون لاستمرار القدم أو لاستمرار الوجود أو لتجدد الوجود. ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار القدم؛ لأنها كانت مستمرة القدم وإن لم تكن، ولا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود لأنا نخرج عن كوننا قادرين وهى مستمرة الوجود فلم يبق إلا أن تكون محتاجة الينا لتجدد الوجود.

---

(١٠) القاضى عبدالجبار: المغنى (اللطف) جـ١٣ ص ١٠٧.

(١١) القاضى عبدالجبار: المغنى (اللطف) جـ١٣ ص ١٤١.

(١٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٨٢.

(١٣) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٤٣.

والسبب فى ذلك أن المعتزلة يرون جواز تأخر العلة عن المعلول، ومعنى ذلك (تقدم القدرة بدون وجود الفعل). أما الأشاعرة فيرون اقتران العلة بالمعلول، فإذا وجدت العلة وجد المعلول، ومعنى ذلك (مقارنة القدرة للفعل) ولكنهم بالرغم من ذلك ينكرون التلازم الضرورى بين العلة والمعلول فى الطبيعة أى بين الأسباب ومسبباتها.

عند الأشعرية[١٤] « أن الفعل كان مقدورا لله قبل تعلق القدرة الحادثة » وعلى ذلك فلم يجعلوا للعبد إرادة ذاتية وإنما سلبوه حرية الإرادة، والسبب فى ذلك أنهم ميّزوا بين الخلق والكسب فقالوا إن:

الخلق: هو الموجود بإيجاد الموجد وله حكم وشرط، فحكمه أن الموجد[١٥] لا يتغير بالإيجاد فلا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة والشرط أن يكون عالما به من كل وجه.

أما الكسب فهو المقدور بالقدرة الحادثة، وله حكم وشرط فحكمه أن المكتسب يتغير بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفة، والشرط أن يكون عالما ببعض وجوه الفعل وليس بكل وجوه الفعل أى كل ما يهم هو أن يحدث التغيير.

فالكسب عندهم يسمونه استعانة وينسب إلى العبد فعلا واكتسابا وليس ذلك مخلوقا بين خالقين بل مقدورا بين قادرين من جهتين مختلفتين أو مقدورين متمايزين لايضاف إلى أحد القادرين ما يضاف إلى الثانى، لأن نسبة القدرة إلى العبد تتعارض مع قدرة الله.

ردّ عليهم المعتزلة وقالوا بأن الله قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة[١٦] والقادر بالنفس غير القادر بالقدرة، ولذلك يتصف بالاقتدار.

فالعبد عند المعتزلة مستقل بالإيجاد والاختراع وليس للبارى سبحانه وتعالى[١٧] من هذه الأفعال إلا خلق القدرة فحسب فهى مشابهة فى القادرين (أى الله والعبد).

وردتّ الأشعرية على ذلك فقالوا إن العبد كما يحس من نفسه التمكين[١٨].

---

(١٤) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٨٠.

(١٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٧٧.

(١٦) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ٢ ص ٨٨.

(١٧) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٨٩.

(١٨) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٨٨، ٨٩.

والقدرة من الفعل يحس من نفسه الاحتياج إلى معين فى كل ما يتصرف، فمثلا إذا أحسّ الاقتدار على النظر لا يحس الاقتدار على العلم بعد حصول النظر.

واستحالة كون القدرة الحادثة صالحة للإيجاد لأنها لو كانت كذلك لصلحت لإيجاد[19] كل موجود من الجواهر والأعراض، وذلك «لأن الوجود قضية واحدة تشمل الموجودات سواء كانت جواهر أو أعراضا، لأن صلاحية القدرة إما أن تثبت عموما بالنسبة للموجودات جميعا وهذا محال لما فيها من الاختلاف، أو تُثبت بالتخصيص لبعض الموجودات ولا دليل على التخصيص فلا يصلح هذا دليلا لحصر صلاحية القدرة تجويزا وإمكانا ولأن فى القدرة جهة واحدة فلو صلحت لإيجاد موجود ما صلحت لإيجاد كل موجود.

رد المعتزلة: إن البشر متساوون فى القدرة العقلية التى خلقها الله فيهم وبالتالى تتساوى صلاحيتهم فى أفعالهم. وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله[20]: إن القادر منا لا يخلو من أن يفعل الشئ أو ضده إذا حصلت شروط:

- أن يكون ذلك مبتدأ ومباشرا.
- أن يكون القادر مع كونه قادرا فى الحال قادرا.
- ألا يحصل فى الثانى منع أو ما يجرى مجراه.

وعلى هذا كان المخالف لمذهب المعتزلة أن يبقى ساكنا أوقاتا كثيرة مع كونه قادرا على الحركة.

كذلك قال القاضى عبد الجبار بأن صحة الفعل أو وجوبه ترجع إلى القادر دون القدرة وإنما تأثير القدرة هى أن يصير بها القادر قادرا وبها يصير المقدور أى الفعل، وهذا للرد على المجبرة والاشاعرة الذين يقولون أن أحدنا حتى إذا كان قادرا بقدرة فإنه لا يستطيع أن يتمكن من تحريك جسم أو إسكانه، كذلك القدرة تمكن كل قادر من الأخذ والترك.

والمعتزلة[21] قالوا: إن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره، ويدرك التفرقة

(19) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٧٠.

(20) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٤ (الأصلح) ص ٢١٠.

(21) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٦١.

بين حركاته الإرادية وبين الألوان التى لا يستطيع أن يتحكم فيها ولا اقتدار له عليها. كما أنهم يستدلون على ذلك بأن الفرد منا هو الذى يحدث تصرفه كالبناء والكتابة وغيرهما، فليس من المعقول أن يجمع الفرد آلات الكتابة أو آلات البناء وينتظر أن تصير دارا مشيدة أو قصيدة مكتوبة ، ومن ينتظر أن يحدث ذلك من الله فهذا يعد نوعا من الجهل.

قال الأشاعرة[٢٢]: إنه سبحانه وتعالى خالق لأفعال العباد أجمع والدليل على ذلك أن المُحدث للشئ إذا كان عالما به فيجب أن يريده وهذا يدل على أنه سبحانه تعالى يريد أعمال العباد وهو ما ينفرد به تعالى.

رد عليهم القاضى عبد الجبار قائلا:

إن الدلالة قد دلّت على أنه لا يصح أن يكون خالقا لأعمال العباد لأن مقدورهم يستحيل كونه مقدورا لله تعالى. وقد بيّنا أن المحدث لا يجب أن يريد ما يحدثه من حيث كان محدثا له لأنا قد دللنا على أن الواحد منا يحدث الإرادة ولايريدها، كذلك القديم سبحانه لا يريد إرادته. وقال القاضى فإن قالوا أن أعمال العباد بمنزلة مرادات الله فهذا باطل لأنهم يفصلون بين إرادات العباد ومراداتهم، ولأنهم يوجبون كونه مريدا لكل مايعلم كونه سواء أفعال العباد أم غير أفعال العباد وهذا باطل، فكيف يُنهى عن القبيح فى أفعال العباد ويأمر بالحسن،فهل يمكن مع خلقه لأفعال العباد أن يكرهها ولا يريدها وهذا غير جائز.

نقد القاضى عبد الجبار فكرة[٢٣] الكسب الأشعرية وقال عنها أنها قدرة بلا تأثير فهى مجرد اسم لامعنى له، وذلك يدحض حجتهم القائلة:

قالت الأشعرية:« إننا وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية، وعلمنا تعلق إحداها بنا دون الثانية فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة».

رد القاضى عليهم:«إن هذه التفرقة ثبتت على مذهبنا إذ جعلنا إحدى الحركتين متعلقة بنا عن طريق الحدوث دون الطريق الأخرى».

«كما أنه كيف يمكنكم ذلك مع أن الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى».

(٢٢) القاضى عبدالجبار: كتاب الإرادة/ المغنى جـ ٦ ص ٣٠٧ حتى ٣١١.

(٢٣) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٨.

« إن هذه التـفرقـة ثابتـة فى المتـولدات ثباتهـا فى المباشر فكان الأولى أن نجعل المتولدات كسبا لنا والمعلوم خلافه».

كما أورد القاضى[٢٤] دليلا على استحالة الكسب بأن الأشعرية قالوا: يصح النهى عن القبيح من أفعال العباد وإن كانت من خلقه لإنها كسب لهم ومتعلقة بهم.

فرد عليهم القاضى قائلا: كيف يكرهها وهو خالقها وإن كانت كسبا لهم.وكيف يذم العبد على القبيح ويمدحه على الحسن ويثيبه ويعاقبه ، لأن من حق الفاعل أن لا يذم غيره على فعله، كما أن كلامهم هذا يوجب عليهم القول بأنه تعالى يريد خلق الكفر ولا يريد اكتساب الكافر له، وكذلك القول فى الإيمان فإذا أجازوا ذلك فإن معنى هذا أن سبحانه يخلق الأفعال ولا يريدها وهذا يهدم أكثر أدلتهم فى الإرادة ويبطل أصلهم فى المخلوق لأنهم يعتمدون على أن لا صفة من صفات الفعل إلا وإنما يحصل عليها بالله عزوجل. كما يلزمهم أيضا أن يحسن من العبد أن يريد اكتساب الكافر الكفر أيضا. وأن يحسن منه تعالى أن يتعبد الأنبياء بأن يريدوا من أممهم اكتساب الكفر وفى هذا خروج من الدين.

كما أن الدليل على استحالة الكسب[٢٥] هو استحالة مقدور واحد لقادرين أو لقدرتين، وذلك لإمكان اختلاف دواعيهما فيدعو أحدهما الداعى الى فعل شئ ويدعو الآخر الداعى إلى الانصراف عنه ،وأيضا إمكان اختلاف إرادتهما ،واختلاف علمهما .وهذا كله يؤدى إلى استحالة مقدور واحد لقادرين.

قالت الأشاعرة [٢٦] إذا كانت المعتزلة تستدل على أن الله ليس خالقا لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه، وبذلك يمكننا أن نستدل من ذلك على أن الطاعات من العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها.

ردت المعتزلة على ذلك: قامت الدلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات وغيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا وداعينا ، فيجب أن تكون فعلا لنا واقعا من جهتنا.

قالت الأشاعرة[٢٧] الدليل علي أن الله خالق أفعال العباد أنكم تحمدون الله تعالى

---

(٢٤)القاضى عبدالجبار: كتاب الإرادة/ المغنى جـ ٦ ص ٣٠٧ حتى ٣١١.

(٢٥)القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٨ ص ١١٠ حتى ١١٤.

(٢٦) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٦.

(٢٧)القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢، ٣٣٣.

على الإيمان وإن كان الإيمان من فعلكم ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم تذمون أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وغير ذلك مع أن شيئا من ذلك لا يتعلق به.

رد القاضى عليهم قائلا:

إنا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه ونحمده على مقدماته من الأقدار والتمكين وإزاحة العلل بأنواع الألطاف، وقال القاضى: «ولهذا قال بعض أصحابنا حين أورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال: فإنا لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنما الله يحمدنا عليه، فانقطع السائل.فقال المسئول: « شنعت المسألة فسهلت».

كما أكمل القاضى كلامه:«إننا لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وإنما ذممناه على مقدمات ذلك».

كما قال القاضى: والدليل على أن أفعال العباد محدثة منهم أننا نفصل بين المحسن والمسئ فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسئ على إساءته. ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه ولا فى طول القامة وقصرها فلا يحسن منا أن نقول للطويل لِمَ طالت قامتك ولا للقصير لِمَ قصرت؟

معنى هذا أن المعتزلة (٢٨) تؤمن بأن العبد مسئول عن أفعاله لأنها من خلقه، ولذا قرر الإسلام مبدأ المسئولية الفردية وهذه هى العدالة الإلهية وليس كما هو عند الأشاعرة فهم يسمونه العمل الإنسانى المقترن بالإرادة الإلهية.

كما أن الاسلام قد دعا إلى الحرية الفردية ولم يدع إلى الجبر كما قالت المسيحية فقد قال يوحنا الدمشقى: إن مذهب الجبر هو عقيدة الإسلام بينما مذهب الحرية هو مذهب المسيحية فكيف هذا وهم يقولون بالمسئولية الجماعية وتَحمّل الخطيئة الأولى؟. فلا يوجد فى الاسلام مايسمى بخلاص الفداء العام أو التضحية الكلية، ففكرة الصلب والفداء هذه موجودة فى الديانة المسيحية فقط وهى تؤدئ الى انفكاك المسئولية الفردية وهى التى حرص عليها الإسلام كل الحرص.

والعبد عند المعتزلة (٢٩) هو الذى يخلق قدرته وليس كما قالت الأشاعرة من أنه ليس له قدرة مستقلة، ودليلها على ذلك لقوله تعالى ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ ولقوله

---

(٢٨) جاروديه والأب قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جـ ١ ص ٦١.

(٢٩) القاضى عبدالجبار: المغنى- كتاب الإرادة جـ ٦ من ص ٣١٥ - ٣٢٠.

تعالى: ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾ - فلو كان للعبد قدرة مستقلة لما طلب هذه الاستعانة بل استغنى عنها، وأنه سبحانه يمن على من يشاء من عباده بأن هداهم للإيمان. ولكن عند المعتزلة أن هذه الهداية لمن يشاء من العباد، أى بمعنى لمن يريد أن يهديه الله أو بمعنى أصح، من طلبها من الله فإن الله يهديه. فقدرة العبد عند المعتزلة صالحة للضدين جميعا على السواء لقوله تعالى: ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ السجدة:١٣.

ولقوله تعالى: ﴿ ولو شاء لهداكم أجمعين﴾ النحل:٩

ولقوله تعالى: ﴿ ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾ الأنعام: ٣٥

ولقوله تعالى: ﴿ ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة﴾ الشورى:٨

ولقوله تعالى: ﴿ ولو شاء ربك مافعلوه﴾ الأنعام: ١١٢

ولقوله تعالى: ﴿ أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا﴾. الرعد: ٣١

ومعنى هذه الآيات جميعها أنه سبحانه وتعالى قد أراد من الناس جميعا الإيمان على طريق الاختيار ليستحقوا به الثواب ولم يشأ منهم ذلك على جهة القسر والإلجاء أو القهر، فسبحانه أراد بهذه الآيات نفى مشيئة الإلجاء والإكراه.

وحتى الآيات التى يحتمل معناها الإلجاء من الجائز تسميتها إيمانا وهدى لقوله تعالى: ﴿فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا﴾ غافر: ٨٥ . وهنا فى الدار الآخرة إنهم آمنوا ولكن بعد زوال التكليف فالإلجاء بالإيمان هنا كان لابد من وقوعه كذلك لقوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ فالمراد به ما تطلبه النفس من النجاة بالرجوع إلى دار الدنيا والتكليف لأنهم طلبوا ذلك وسألوه بقولهم: ﴿ ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون﴾ السجدة: ١٢

ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه﴾(٣٠).

معنى ذلك كونه سبحانه شائيا للإيمان من جميعهم اختيارا لأن الذى نفاه هو مشيئة الإلجاء.

---

(٣٠) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٢٥.

وأما إرادته تعالى بتبقية إبليس فلأنه قد جعله مكلّفا مثل سائر المكلفين فيجب أن يكون بقاؤه حسنا. والتكليف واجب على العبد حى لودعاه إبليس إلى الضلال.[31]

وقد دل السمع على ذلك لقوله تعالى ﴿واستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورَجلك﴾ الإسراء: ٦٤[32]

ولقوله تعالى: ﴿قال[33] فبما أغويتنى لأقعدنّ لهم صراطك المستقيم﴾ الأعراف. وللزمخشرى تفسير: تأويل الإغواء إلى التكليف لأنه يعتقد أن الله تعالى لم يخلق له الغى بناء على قاعدة التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح.

فيعتقد أن الاغواء هو تكليفه بالسجود لأنه كان سببا فى غيّه، فالزمخشرى أوّل فعل الله إلى التسبب لأن الفعل له ملابسات بالفعل والمفعول والزمان والمكان والسبب، فجعل الفعل مسندا إلى الله تعالى لأنه مسببه لا أنه فاعله، وعلى ذلك كان معنى هذه الآية: بما كلفتنى من التكليف الذى كان سببا فى خلق الغى النفسى لأقعدنّ، فيجعل إبليس هو الفاعل فى الحقيقة وأما اسناد الفعل إلى الله تعالى فمجاز.

كما أن سبحانه عندما خلق إبليس لم يرد بذلك خلق المعاصى بل الدلالة قد دلّت على أنه تعالى خلقه لكى يعبده.[34]

ولهذا يجب علينا أن نحدد موقف المعتزلة فى أفعال العباد.[35]

نجد أنهم قد أجمعوا على أن الله تعالى ليس خالقا لأفعال العبد فأفعاله اختيارية بالقدرة الحادثة إما مباشرة أو تولدا وشرط الاستطاعة التى بها الفعل هى بالضرورة قبل الفعل وأن أفعال العباد مخلوقة لهم وكل واحد منهم ومن جملتهم الحيوانات خالق لأفعاله، وإن هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب، بل باختيار.

---

(٣١) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٣ ص ١٧٢.

(٣٢) القاضى عبدالجبار: المغنى: التعديل والتجويز جـ ٢/٦ من ص ٢١٨ حتى ٢٣٦.

(٣٣) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٦٩، ٧٠.

(٣٤) القاضى عبدالجبار: الإرادة جـ ٦ من ص ٢٩٩ حتى ص ٣٣٤.

(٣٥) الأيجى المواقف جـ ٨ ص ١٤٦.

ولكن بالرغم من أن المعتزلة[٣٦] يؤكدون بقولهم أن الإنسان هو الذى يخلق أفعاله إلا أنهم ينسبون بعض الأفعال إلى أسباب غير معلومة وهذا يدل على التردد وعدم القول بالرأى الحاسم وهذه سمة الآراء الجدلية الكلامية التى لاتسمو إلى مرتبة البرهان اليقينى، ولكن بالرغم من هذا يمكن القول بأنهم يعترفون بتأثير الأسباب فى مسبباتها على وجه الضرورة والتلازم لأن قولهم بالتوليد يعتمد على الأسباب، فخاصته هو اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها.

ويجب أن أوضح أن نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن[٣٧] الكلام فى القدر بمعنى أن تضاف هذه الأمور إلى قدرة على وجه لا يجوز عليه لأن ذلك معناه زوال التكليف وبطلان الأمر والنهى وإنما الرضا بقضاء الله وقدره من ناحية الوجه الذى من المفروض أن يكون عليه بما روى عنه صلى الله عليه وسلم من أنه كان يقول فى دعائه «رضنى بقضائك وبارك لى فى قدرك حتى لا أحسب تأخير ما عجلت ولا تعجيل ما أخرت».

فإنما أراد بذلك ما يفعله سبحانه به، وآخر الحديث يدل عليه وهذا دليل على أنه سبحانه وتعالى لا يقضى المعاصى ولا يقدرها على وجه الإلزام.

وما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال« إن الذى أصابك لم يكن ليخطئك والذى أخطأك لم يكن ليصيبك» فالمراد به أن الله عالم به وكتبه، ومعنى عالم به لايُخرج العبد من أن يكون قادرا على خلاف ما كُتب عليه أى أن الله عالم بالمقدمات التى إذا عملها العبد كانت إما نتجيتها شرا أو خيرا وهذا راجع إلى فعل العبد وليس إلى فعل الله.

وما رُوى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال:«الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من سعد فى بطن أمه» فمعناها: أن الشقاء الذى خلقه الله هو العقوبة على المعاصى والذم واللعن إلى آخره وهذا ما يؤكده قوله تعالى ﴿وأما من خفت موازينه فأمه هاوية﴾ القارعة:١٠١ فجعل شقاءه حتى وهو فى بطن أمه لأنه عالم بما سيفعله مقدما.

ولكن فى استطاعة العبد أن يجعل حياته فى سعادة إذا غير منهج هذا الشقاء إلى العمل الصالح، وبذلك يجد أن الله سيهديه إن شاء الله فلابد أولا من مشيئة العبد وبها تنقلب مشيئة الله إلى سعادته وخيره لأنه سبحانه لايفعل إلا الخير والصلاح لعباده .

(٣٦) د. عاطف العراقى: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٥٦.

(٣٧) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٨ (المخلوق) من ص ٣٣٢ حتى ٣٣٥.

فالسعادة لمن آمن واتقى، والشقاء لمن كذّب وكفر، ولقوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾.

ولقوله تعالى: ﴿إن سعيكم لشتى* فأما من أعطى واتقى* وصدق بالحسنى* فسنيّسره لليسرى﴾ .الليل :٣، ٤، ٥، ٦، ٧، .

كما أن الأحاديث أغلبها أخبار آحاد فيجب أن تؤول على وجه الحق لأن سبحانه ومن يعرفه على حقيقته لايجوز عليه فعل القبيح فهو الحق.

رابعا: مقارنة بين موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة فى بعض القضايا الاجتماعية التى تدور حول القضاء والقدر:

سأوجز هذه المقارنه متخذة القاضى عبد الجبار ممثلا لرأى المعتزلة، والباقلانى الأشعرى ممثلا لرأى الأشعرية.

وما يهمنا هنا من هذه القضايا الاجتماعية هى القضايا الحيوية التى تمس حياة الناس فى كل زمان ومكان. وهى الأسعار والآجال والأرزاق.

أولا: القاضى عبد الجبار: (المعتزلى)

هو عبد الجبار[1] بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدالله القاضى، أبو الحسين الهمدانى الأسد أبادى «وهو الذى تلقبه المعتزلة قاضى القضاة ولايطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره».

ولا نعرف من مصادرنا تاريخ مولده، والمصدر الوحيد الذى أشارإلى عمره هو ابن الأثير(«الكامل»جـ٩ ص١٣٨) إذ يقول إنه توفى وقد جاوز التسعين فإن صح ذلك كان ميلاده بين سنة ٣٢٠-٣٢٤هـ.

وهو من الطبقة الحادية عشرة

القاضى والأسعار:[2]

يقول القاضى عبد الجبار[3]: إن السعر شئ اجتماعى فهو مشروط بشرط المكان والزمان والعرض والطلب،ويختلف باختلاف البلاد والأزمنة وقلة السلع وكثرتها، وتغير احتياج الناس لها، وهكذا يمكن تفسير الغلاء والرخص.

«فالغلاء فى رأى القاضى عبد الجبار هو: ارتفاع السعر عمّا جرت به العادة فى ذلك الوقت فى ذلك المكان ».

والسبب فى الغلاء هو ندرة الشئ أو قلته مع شدة حاجة الناس اليه أو كثرة المحتاجين إليه.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٣٨٠.

(٢) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص ٦٦.

(٣) القاضى: المغنى جـ ١١ ص ٥٦.

أما الرخص فهو كما يقول: «انخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة فى ذلك الزمان وفى ذلك المكان... ولذلك لا يوصف انخفاض سعر الثلج فى الشتاء عما جرت به العادةفى الصيف رخصا...وكذلك فانخفاض سعر الثلج فى البلاد الباردة عن سعره فى البلاد الحارة لا يعد رخصا.

«وللرخص أسباب مثل كثرة الشئ فى وقت معين أو قلة الحاجة إليه لعلة ما». ومعنى هذا أن الرخص هو وفرة الشئ مع قلة الحاجة إليه.

«فالسعر شئ اجتماعى».[٤]

«ولذلك يقل استعمال الناس السعر إلا فى الأمور التى ينكشف للكل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة».

وملخص ما يقوله القاضى عبد الجبار:

إن الغلاء هو ارتفاع السعر عما جرت به العادة فى ذلك الوقت وفى ذلك المكان. ويجب أن ننظر فى سبب السعر ورخصه وغلائه ،فإن كان السعر رخيصا معنى ذلك أن الله كثّر الأشياء وبسبب هذه الكثرة رخصت الأسعار، فيجب علينا أن نشكر الله تعالى على ذلك لأنه من النعم التى تفضل بها علينا. أما اذا كان سبب الرخص أن الله تعالى قلّل الحاجة إلى تلك الأشياء المطلوبة لأمور فعلها فيجب أن يضاف هذا السبب إليه لأنه من قبَله.

ويجب أن نشكره على ذلك، وهكذا، إن كانت بسبب الرخص أنه تعالى قلل المحتاجين إلى الشئ بسبب وباء أو أى هلاك آخر فيجب أن يضاف ذلك إليه تعالى أيضا لأنه الفاعل لسببه، وكذلك إذا أحوج الناس إلى متاع آخر فاضطروا إلى بيْع ذلك المتاع فرخص، فيجب كذلك إضافة سببه إلى الله تعالى.

أما الغلاء كما يقول القاضى: «إنما يضاف إليه تعالى متى قلل الشئ فى الأيدى مع الحاجة إليه أو أكثر المحتاجين إليه وإن كان واسعا أو قوّى حاجتهم إليه وشهوتهم أو فعل بهم ما يقتضى الخوف من ترك تحصيله».

---

(٤) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١١ ص ٥٥ - ٥٦، ٥٧.

والقاضى عبدالجبار يرى أن من حق الحاكم أن يتدخل فى الأسعار ويعدلها: «إذا رأى أن ما يجرى من التسعير أنشأه بعض الظلمة أو يؤدى إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم».

كما يرى عبدالجبار الثورة على الحاكم الظالم الذى يمنع الناس من بيع سلعهم ليبيعها هو بالسعر الذى يراه. فيقول: «يحملهم على ضرب من التسعير لبعض أغراضه».

كما كان عبدالجبار يرى أن زيادة الأسعار وغلوّها تعسف وظلم للناس.

وهكذا يقرر بذلك القاضى حرية الإنسان فى ملكيته، فالعدل عنده ممارسة تلك الحرية، والظلم إحباط لتلك الممارسة وتعطيلها.

فالظلم عند عبدالجبار كما قال(٥): «هو كل ضرر لا نفع فيه بعوض عليه ولا دفع مضرة زائدة عليه ولا مستحق ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه».

والضرر هو(٦): «ما نزل بالغير من أذى قبيح سواء كان مقصودا أم غير مقصود» أما ما يفعله الوالد بولده من تأديب وغيره لمصلحة أو ما يجرى مجرى دفع المرض من فصد وحجامة، فالآلام ليست كلها قبيحة ولو كان الضرر قبيحا.

ونجد ملخصا للقاضى عبدالجبار عن (فصل الأسعار)(٧) فى شرح الأصول الخمسة يقول: «إن السعر شئ والثمن شئ آخر غيره، فالسعر هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس، والثمن هو الشئ الذى يستحق فى مقابله المبيع».

وسأل رحمه الله سؤالا قال: وإذ قد عرفت ذلك وسئلت عن الأسعار أهى بقضاء الله وقدره أم لا؟ قلت : نعم

القاضى عبدالجبار والأجل:(٨)

بين القاضى عبد الجبار حقيقة الأجل لكى نتعرف عليه هل هو بقضاء الله وقدره أم لا؟

---

(٥) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٣ ص ٢٨٩.

(٦) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٦ ق ١ ص ١٢، ٥٠.

(٧) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٨.

(٨) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠، ٧٨٢، حتى ٧٨٤.

تعريف الأجل: هو الوقت- والمراد به هنا وقت الموت.

قال: «اعلم أن من مات حتف أنفه مات بأجله، وكذا من قتل فقد مات بأجله أيضا ولا خلاف في هذا». والخلاف في المقتول: فعند شيخنا أبي الهذيل أنه كان يموت قطعا لولاه، وإلا لايكون القاتل قاطعا لأجله، وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعا والذى عندنا (أى عند القاضى) أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز».

«وأما ما قاله أبو الهذيل فليس يصح لأن ذلك الأجل الذى لو لم يقتل فيه لبقى إليه أجل مقدر غير محقق».

وانتهى القاضى عبدالجبار بقوله: إذا قال لك قائل: هل الآجال بقضاء الله وقدره؟

فتقول: (إن أردت بالقضاء (الخلق) فنعم لأن الأجل عبارة عن حركات الفلك وهى من فضل الله تعالى، وإن أردت به (الإيجاب) فلا، وإن أردت به (الإعلام) فمن المجوز أن يرى الله تعالى الصلاح فى أن يعلم بعض الملائكة حالنا فى الحياة والموت وأنا نعيش إلى مدة ونموت بعدها).

القاضى عبدالجبار والأرزاق:

وقد تكلم القاضى عبدالجبار فى الأرزاق فقال: «إن الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه».(٩)

وهو ينقسم إلى: ما يكون رزقا على الإطلاق نحو الكلأ والماء وما يجرى مجراهما.

وإلى: ما يكون رزقا على التعيين نحو الأشياء المملوكة.

وقال رحمه الله: «اعلم أن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى فهو الذى خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها فهو الرازق حقيقة».

«وإذا وُصف به واحد منا كان على سبيل نوع من التوسع والمجاز».

---

(٩) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة من ص ٧٨٤ - ٧٨٨.

والرزق إما: من جهة الله تعالى ابتداء- وإما ما يحصل بالطلب، فمعنى من جهة الله تعالى أى ما يصل إلينا بطريق الإرث ونحوه من غير تعب ولا مجهود.

ومعنى ما نتحصل عليه بالطلب كالتجارات والزراعات وغير ذلك.

والتوكل هو: طلب القوت من وجهه لقول الرسول ﷺ: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا».- فجعل التوكل بغدوها ورواحها فى طلب المعيشة.

وقال القاضى عبدالجبار: إن الحرام لا يجوز أن يكون رزقا لأن الله تعالى منعنا من إنفاقه واكتسابه، فلو كان رزقا لم يجز ذلك لقوله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا﴾.

وأيضا إن الله تعالى مدحنا بإنفاق ما رزقناه لقوله تعالى: ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الإنفاق من الحرام.

ثانيا: الباقلانى (الأشعرى)

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، القاضى، المعروف بابن الباقلانى[(١٠)].

ولد فى البصرة (الخطيب البغدادى جـ ٥ ص ٣٧٩ س ٥) ولم يحدد أحد من المصادر تاريخ مولده.

الباقلانى والأسعار:

يرى الباقلانى أن غلاء الأسعار ورخصها هو من فعل الله تعالى: «الذى يخلق الرغائب فى شرائه ويوفر الدواعى على احتكاره لا لقلة ولا لكثرة، ولأنه طبع الخلق على حاجتهم إلى تناول الأغذية التى لولا حاجتهم إليها لم يكترث بها ولافكر فيها».[(١١)]

فلا توجد عند الباقلانى أسباب اقتصادية من عرض وطلب أو وفرة وندرة تؤثر فى رخص الأسعار أو غلائها، لأن هذا يؤدى إلى أن الفاعل هو الأسباب الاقتصادية غير الله، وهذا لا يجوز ولا يصح عند الأشعرية (متكلمى السنة) لقوله ﷺ: «ما شاء كان وما لم

(١٠) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٥٦٩.

(١١) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٦٢١، ٦٢٢.

يشأ لم يكن» ويفسر ذلك بأن الله هو الذى يخلق الحاجات فى الناس ولو شاء لأبطل هذه الحاجات فتتوفر السلع أو يزداد من احتياجات الناس إلى السلع فتقل بالتالى ويزداد سعرها.

وإذا حدث غلاء بسبب الحاكم مثلا وأدى هذا إلى هلاك الناس من الجوع. هنا يرى الباقلانى أن الحقيقة أن الحاكم لم يفعل موتا ولا هلاكا بالناس وإنما فعل أفعالا أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم، وإن نسب الموت والهلاك إلى السلطان مجازا ».

كما يبرز قوله هذا ويقول لمن يرى الغلاء واقعا من فعل السلطان «ليس الأمر كما ظننتم لأنهم لو لم يطبعوا طبعا يحتاجون معه إلى المأكول والمشروب لم يمس أطعمتهم شئ من الغلاء فعلم أنه واقع من فعل من طبعهم على الحاجة إلى الغذاء ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا إليه، وهذا أولى وأحرى».

«ومع أنه» أى: (ولو أنه) خلق الزهد فيهم عن الاغتذاء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم وإن قل بقليل ولا كثير، وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذى يوقع الحصار ويحصل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء، على قولهم- لوجب إذا ماتوا جوعا عند الحصار أن يكون هو أماتهم وفعل موتهم وإذا رفع ذلك عنهم وأمدهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله إليهم (لوجب) أن يكون هو أحياهم، فدل ما وصفناه على أن جميع هذه الأسعار من الله تعالى».

الباقلانى والآجال:

وضع الباقلانى سؤالا: هل الآجال مقدرة؟ وهل المقتول يموت بأجله المحكوم له به أم هو مقطوع عليه أجله؟

أجاب: «يموت بأجله المقدور»[12].

والدليل على ذلك قوله عز وجل: ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾ الأعراف: ٣٤.

---

(١٢) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٦٢٣، ٦٢٤.

وأجل الموت هو وقت الموت، كما أن أجل الدين هو وقت حلوله، ولكل شئ وقت به فهو أجل له، وأجل الإنسان هو الوقت الذى يعلم الله أنه يموت فيه لامحالة وهو وقت لا يجوز تأخير موته عنه لا من حيث إنه ليس بمقدوره تأخيره.

«وأجل حياته هو مدة الزمان الذى علم الله عز وجل أنه يحيا إليه ولا تجوز الزيادة عليه ولا الانتقاص منه».

وإذن فالأجل يطلق بمعنيين:

١- مدة عمر الإنسان.

٢- وقت موته.

وقد رد الباقلانى على المعتزلة التى تقول فى المقتول «إن المقتول مات بغير أجله الذى ضرب له وأنه لو لم يُقتل لحَى».

فيقول الباقلانى: «وهذا غلط عندنا لأن المقتول لم يمت من أجل قتل غيره بل من أجل ما فعله الله سبحانه من الموت الذى وجد به وليس يجوز أن يقال فيما لم يمت الإنسان من أجله: «لو لم يكن لحى- لأن القتل ليس بضد للحياة ولا بدل منها».

وقد رد الباقلانى أيضا على من قال بأنه كان يجوز من الله أن يبقى من أماته فى سن العشرين إلى سن الثلاثين مثلا- أجابه: «بأجل لو بقاه لبقى وإن كان لا يفعل ذلك لأنه كان من المعلوم عن حاله أنه يميته ابن عشرين سنة، ولن يجوز ترك فعل ما فى المعلوم أنه يفعل وإن كان مقدورا تركه على أن لو ترك لكان السابق فى المعلوم أن يترك، ولأنه لا يجب ذلك لأن أجل الإنسان وقت موته».

وقال: «وليس يجوز أن يكون ما لم يبق إليه مما كان يصح فى العقل أن تمتد حياته إليه أجلا له إن كان المعلوم من حال أنه يخترم دونه».

معنى هذا أن الأجل محدود ولله أن يجيز تأخيره ولكنه لا يؤخره لأنه فى معلومه ذلك. وهذا الجواز لايعد جزءا من الأجل بل هو مجرد جواز افتراضى بحت.

وقد أورد الأشعرى حجة أخرى فى (الإبانة) تقول للمعتزلة وترد عليهم وهى «إذا كان القاتل عندكم قادرا على ألاّ يقتل هذا المقتول فيعيش فهو قادر على قطع أجله وتقديمه قبل أجله، وهو قادر على تأخيره إلى أجله، فالإنسان على قولكم يقدر أن يقدم آجال العباد ويؤخرها ويقدر أن يبقى العباد ويفنيهم ويخرج أرواحهم وهذا إلحاد فى الدين؟

الباقلانى والأرزاق:

يرى الباقلانى أن الله: «لما كان[13] منفردا بالخلق والإماتة والإحياء كان منفردا بتولى الأرزاق».

يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾ الروم: ٤٠.

فهو يرى أن الله يرزق الحلال والحرام، ومعنى كونه يرزق الحرام أنه: «يجعله غذاء للأبدان وقواما للأجسام لا على معنى التمليك والإباحة لتتناوله، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه وهو تعالى رازق الحلال على الوجهين جميعا.

وقال الأشعرى فى (الإبانة): إن الذين يقولون أن الله لا يرزق الحرام معنى هذا أنهم يقرون «بأن للخلق رازقين: أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام، وأن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم، والله غير رازق لهم ما اغتذوا به.

وإذا قلتم أن الله لم يرزق الحرام لزمكم أن الله لم يغذه به ولا جعله قواما لجسمه وأن لحمه وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزق الحرام وهذا كفر عظيم».

ولم يتعرض الباقلانى لمسألة تحديد رزق كل إنسان من الله تحديدا مسبقا وعلى أن مذهبه فى الرزق يدل على أنه كان سيقول ذلك.

من هذا يمكننى بعد عرض مذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة من قضية القضاء والقدر (الجبر والاختيار) أن أوضح رأيى فى هذه القضية حول المعتزلة والأشاعرة.

- هذا الصراع أدى إلى إثراء فى الفكر الإسلامى بين الفرق الكلامية.

---

(١٣) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٦٢٠.

- المعتزلة برغم أنهم ناقشوا بأسلوب بحت ولكنهم أكثر وضوحا من الأشاعرة فى رؤيتهم للمشاكل.

- كان القاضى عبدالجبار منبعا خصبا فى آرائه وردوده على الأشاعرة.

- كسب الأشاعرة قول بالجبر المقنع باستدلالات غير معقولة.

- المعتزلة اغتروا بالعقل أكثر من اللازم.

- المعتزلة إيجابيون.

- الأشاعرة سلبيون.

- السر فى أن الله جعل قضية القضاء والقدر لا تحسم بشكل نهائى لأنها سر من أسراره فجعلها فى هذه الصورة لكى تكون دائما موضع البحث والفكر والتأمل. كما أن هذا إعلام من الله للإنسان بأنه يجب أن يكون دائما بين الخوف والرجاء. فلا ينغلق الإنسان على نفسه ويقول هذا قدرى.

- أرتاح لقول المعتزلة لأن رأيهم أقرب وأكثر واقعية للدين الإسلامى وللعقل البشرى.

خامسا، أثر القول بحرية الإرادة على فلاسفة الإسلام:

سأختتم بحثى فى الأفعال الإنسانية بموضوع القضاء والقدر عند الفيلسوف الإسلامى ابن رشد، لأنه تناول هذه القضية مع النقد للمعتزلة وخاصة الأشاعرة والجبرية. وقد أعطانا موضوعا شيقا اعتمد فيه على طريقة البرهان وليس الجدل كما هو حال المتكلمين، مع اعتماده فى تدليلاته على السمع.

وسأوجز مذهبه.

ولقد رفض ابن رشد[1] رأى الأشعرية قائلا: إنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع. فهو مضاد للعقل فذلك ما تشهد به البداهة لأننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، وأن العبد يتجه إلى الخير أو الشر وإلى الحسن أو القبيح ولذا كان أهلا للثواب أو العقاب.

أما أن رأيهم مخالف للشرع فلأنه مناقض كثيرا للآيات القرآنية التى تصف الظلم بالقبح أو الشر لقوله تعالى: ﴿ وما ربك بظلام للعبيد﴾، ولقوله تعالى: ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيما﴾.

كما أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان بحكمته وهو يعلم أن من خلقه من سيفعلون الشر ولكنه خلقهم لأن فى خلقهم خيرا كثيرا، ولذلك قال سبحانه وتعالى فى هذه المناسبة: ﴿قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك﴾ إلى قوله: ﴿إنى أعلم ما لا تعلمون﴾- وكان هذا خطابه للملائكة، وهو يبين فيه «أن العلم الذى خفى عنهم هو أنه إذا كان وجود شئ من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير أغلب عليه فإن الحكمة تقتضى إيجاده لا إعدامه».

ولقد وجد ابن رشد[2] فى القرآن آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شئ بقدر وأن الإنسان مجبور على أفعاله، وآيات أخرى تدل على أن الإنسان ليس مجبورا على أفعاله وأن له اكتسابا بفعله.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة (مسألة العدل والجور).

د. محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٨٩.

(٢) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد من ص ٢٥٢ حتى ٢٦٠، ومحاضرات فى الفلسفة الإسلامية، من ص١٧٨ حتى ص ١٨٥.

ومن الآيات التى تدل على أن الأمور مقدرة منذ الأزل قوله تعالى: ﴿إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾ القمر: ٤٩، وقوله تعالى: ﴿ وكل شئ عنده بمقدار﴾ الرعد: ٨. وقوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير﴾ الحديد: ٢٢.

ومن الآيات التى تدل على أن للإنسان اكتسابا، وعلى أن الأمور فى أنفسها ممكنة لا واجبة قوله تعالى: ﴿ وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾ الشورى: ٣٠.

ولقوله تعالى: ﴿لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت﴾ البقرة: ٢٨٦.

ولقوله تعالى: «وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى». فصلت: ١٧.

كما وجد أن من الآيات ما وجد فيها الجبر من ناحية والحرية من ناحية أخرى كقوله تعالى ﴿أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم﴾. آل عمران: ١٦٥.

ويقول الله تعالى: ﴿وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله﴾ آل عمران: ١٦٦.

كذلك فى الأحاديث النبوية الشريفة لقوله ﷺ:

«كل مولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه».

وقوله: «خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون».

من هذا كان السمع أداة للخلاف بين المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين.

كذلك استعرض ابن رشد الأدلة العقلية من ناحية القول بالجبر والقول بالحرية والقول بالكسب لكى يصل فى النهاية إلى قراره، وفيما يقوله:

– إذا فرضنا أن الإنسان خلق أفعاله فمعنى هذا أن الله ليس بخالق، وهذا محال لأن إجماع المسلمين أنه لا خالق إلا الله.

– وإذا فرضنا أن الإنسان مجبور على أفعاله فإن هذا يؤدى إلى القول بأن التكليف من الأشياء التى لا تطاق، كما لا يكون هناك فرق بينه وبين الجماد الذى ليس له استطاعة، والجمهور يرى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء.

- وإذا أنكرنا فكرة الكسب أو الاكتساب كان لا معنى لاجتلاب الخير ودفع الشر كما تبطل الصنائع التى تعمل على دفع المضار كصناعة الحرب والطب وخلافه.

من هذا يتضح لنا أن تفنيده لهذه الآراء الثلاثة وهى قول المعتزلة الذين يقولون بالحرية الفردية، وقول المجبرة الذين يقولون بأن الإنسان مجبور على أفعاله، وقول الأشاعرة الذين يقولون بالاكتساب أو الكسب.

نجد أن قصده من هذا التفنيد أن هذه الآراء الثلاثة متعارضة مع ما يراه العقل الإنسانى.

بعد هذا كيف حاول ابن رشد التوفيق بين التعارض السمعى لآيات القرآن الكريم وهذا التعارض العقلى؟

أجاب عن ذلك ابن رشد بأن الظاهر من مقصد الشارع ليس التفريق بين التعارض السمعى أو العقلى، وإنما القصد هو الجمع بينهما على التوسط بشرط أن يكون حقا.

فلقد وضع ابن رشد حلا لهذه المشكلة العويصة التى بحث فيها المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون فهو لم يوفق بين آرائهم ولكن كان له رأيه الخاص لأنه فيلسوف وهم قد اعتمدوا واقتصروا على الآيات القرآنية التى توافق رأيهم فحسب مع التأويل إذا احتاج الأمر.

مذهب ابن رشد: يذهب ابن رشد إلى أن الله قد خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء هى أضداد «لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التى من خارج لها، وهى المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ليست متممة للأفعال التى نروم فعلها، أو عائقا عنها فقط بل هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين».

وعلى هذا فمعنى رأيه فى القضاء والقدر أنه إذا كانت إرادتنا تجرى على نظام محدود وكل ما فى العالم حولنا يجرى أيضا على هذا النظام فإن هذا يقوم على منطق الأسباب والمسببات والعلاقات الضرورية بين كل منهما. ففكرته هذه ترجع إلى فكرة السببية.

وابن رشد بهذا المعنى ليس جبريا؛ لأن هذه الأسباب لا تقف حائلا أمامنا فى تحقيق حريتنا، بل هى عبارة عن ناموس للكون، وهذا الناموس ثابت ومحدد وضرورى أى ليس قابلا للتغيير فى جوهره.

وبهذا كان مرادنا يتم بإرادتنا وبالأسباب التى من خارجنا وهى الموجودة فى ناموس الكون. فـفكرته عن القضاء والقدر لا تصور إرادة كأنها مسلطة علينا، وإرادتنا سلبية لدرجة أنها كالريشة فى مهب الريح.

وعلى ذلك فمذهبه فى القضاء والقدر قام على فكرة السببية، فهو فى الوقت الذى أثبت للإنسان فيه إرادة ذاتية قيده بنواميس الكون أى بالسببية، وفى رأيه أن هذه النواميس الكونية لا تؤدى إلى القول بالجبر لأنها تقوم على علاقة محددة ثابتة بين أسباب ومسببات؛ لذا لم يسلم ابن رشد برد كل شئ إلى الله مباشرة ورد على الأشعرية فى هذا المجال.

وإذا كان الأشاعرة يخشون الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات (أى بين طبيعة الأشياء وأفعالها) وبحرية الإرادة الإنسانية- لأن ذلك فى اعتقادهم يؤدى إلى القول بأكثر من خالق، لذا كان رد ابن رشد عليهم بأن فرق بين الجوهر والعرض، فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها إلا من الله، أما ما يقترن بها من أسباب فتؤثر فى أعراض تلك الأعيان لا فى جواهرها. وقد أعطى مثالا على ذلك:

الفلاح يبذر الحب فى الأرض، أما الذى يخلق السنبلة فهو الله، ومعنى هذا أنه لا خالق إلا الله، لأن المخلوقات فى الحقيقة هى الجواهر التى اخترعها الله. ومعنى هذه التفرقة بين الجوهر والعرض التسليم بالحرية والإرادة الإنسانية لأن الأعراض ترجع إلينا أساسا كما أنها تؤدى كذلك إلى تأكيد العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.

يقول ابن رشد فى ذلك: «إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله تعالى فى مسبباتها فقد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها، والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائية والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جدا عن طباع الناس».

بهذا أثبت ابن رشد الحرية الداخلية الذاتية للإنسان مقيدة بنواميس الكون، وهو يفهم نواميس الكون على ضوء السببية والحكمة كما أنها تؤدى بالتالي إلى الاستدلال على وجود الله.

أما فهم الأشاعرة على وجود الخالق فهو فهم ناقص غير دقيق لأنهم ظنوا أنه لابد من وضع الموجودات فى مقولة الجواز والإمكان وعدم الاعتراف بالثبات والدوام والضرورة لأنها تؤدى إلى فهم خاطئ للقدرة الإلهية التى يصورونها بغير حدود ولكي يتسنى لهم القول بوجود فاعل مريد صانع، وهذا ظن خاطئ كما يقول ابن رشد.

ولأن نفى الأسباب فى الشاهد يؤدى إلى نفى الأسباب فى الغائب لأن الحكم على الغائب يكون من الحكم على الشاهد. ولذا كان يجب على الأشاعرة كما يقول ابن رشد أن يعترفوا بأن كل فعل له فاعل، وبإجماع المسلمين أنه لا فاعل إلا الله، وبعد أن استدللنا من الشاهد على الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه ليس فاعلا بإذنه وعن مشيئته.

كذلك انتقد ابن رشد الأشاعرة فى قولهم بفكرة الكسب، وهو الوسط كما يزعمون بين فكرتى الجبر وحرية الإرادة الإنسانية، وذلك لأنهم وجدوا التعارض ظاهرا فى أدلة السمع، وأدلة العقول فنادوا بفكرة الكسب، وهذه الفكرة لا تخرج عن حيز الجبر. وقد انتقدهم ابن رشد قائلا: «فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه، فالعبد[٣] ولابد مجبور على اكتسابه»- فمعنى قولهم بالكسب أنهم يردون الأفعال كلها إلى الله، وأن الله هو الذى يخلق الإرادة ويكسبنا فعلنا بها فما هو الفرق إذن بينهم وبين أهل الجبر؟. كما قال ابن رشد عن الوسط الذى يزعمون بفكرته أنه بين الجبر وحرية الإرادة الإنسانية قال إن هذا الوسط ليس له وجود أصلا إذ أنهم لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذى يشعر به بين حركة يده عند الرعشة وتحريك يده باختياره، فالفرق فى اللفظ فقط، والاختلاف فى اللفظ لا يوجب حكما فى الذوات.

ومن هنا فليس معنى كلام ابن رشد بالاعتراف بالإرادة الداخلية للإنسان وبالأسباب الخارجية من جهة أخرى يحد من هذه الإرادة بل ينظم عملها؛ لأن هذه الأسباب الخارجية هى

---

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٤.

نظام الكون ولا غنى عنها، ومن هنا تقوم الإرادة بدورها وسط هذا النظام الذى يقوم بدوره على أسس لم يجد ابن رشد مفرا من الاعتراف والتسليم بها.

كما أنه بين لنا صلة الحرية بالضرورة الإلهية، فالضرورة الإنسانية تتمثل فى الارادة فى جانبها الذاتى والضرورة ليست نوعا من الجبر.

أما الضرورة الإلهية فهى تتمثل فى النظام الخارجى (أى الأشياء الموجودة فى العالم وما يتمثل فيها من سببية وعناية وحكمة).

فقد قال أن النظام الجارى فى الموجودات إنما هو من قبل أمرين:(٤)

«أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس، والثانى من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج، وأشهر هذه الحركات هى حركات الأجرام السماوية إذ يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لما كان النظام والترتيب الذى جعله الخالق فى حركاتها، كان وجودنا ووجود ماهاهنا محفوظا بها. حتى أنه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم فى غير موضعه أو على قدره أو فى غير السرعة التى جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التى على وجه الأرض وذلك بحسب ما جعل الله فى طباعها من ذلك، وجعل فى طباع ما ها هنا أن تتأثر عن تلك».

«ولا يظهر هذا النظام فى الشمس(٥) والقمر فحسب، بل يظهر فى الرياح والأمطار والبحار والنبات والحيوان.» ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا، لما كان لوجودها حكمة امتن بها علينا، ولا جعلت من النعم التى يخصنا شكرها».

وهكذا يثبت ابن رشد وجود الحكمة والعناية لأنه ليس من العقل أن ننكر الأسباب مع اعتقادنا بوجود العناية والحكمة، وأن هذه الأسباب لا تقف عائقا لتحقيق إرادتنا فهى عنده طبائع ثابتة لا تتغير، وهذا هو السبب فى إيمانه بمنطق الأسباب والمسببات وعدم التسليم بالقول بالعادة والجواز والإمكان ورد كل شئ إلى الله مباشرة.

وعلى هذا نجد أن ابن رشد ربط بين مذهبه فى القضاء والقدر بأفكاره عن العناية والسببية والغائية وأدلة وجود الله فى إطار مذهبه الشامل الذى يخضع كل شئ للعلاقات الضرورية بين السبب والمسبب ويرد كل شئ إلى أسبابه التى تدرك بالعقل.

---

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٢٩.

(٥) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ٢٣٠.

الفصل الثالث

الأدلة على وجود الله تعالى وصلتها بأصل العدل عند المعتزلة

أولا: إثبات الحكمة الإلهية.

ثانيا: إثبات الغائية من خلال القول بالعدل الإلهى.

ثالثا: القول بالعناية الإلهية كدليل على وجود الله تعالى.

رابعا: أدلة المعتزلة على غائية الطبيعة كدليل على وجود الله وصلتها بأصل العدل عندهم.

خامسا: أثر القول بالغائية الطبيعية والعناية الإلهية على مذاهب فلاسفة الإسلام.

أولا: إثبات الحكمة الإلهية.

ثانيا: إثبات الغائية من خلال القول بالعدل الإلهى.

إن القول بإثبات الحكمة الإلهية أو القول بإثبات الغائية من خلال العدل الإلهى متداخلان بعضهما فى بعض، ولا يمكن فصلهما، لأن الاثنين يؤديان إلى نتيجة واحدة هى القول بالعناية الإلهية كدليل على وجود الله سبحانه وتعالى.

وإثبات الحكمة الإلهية هى من عناية الله سبحانه وتعالى بعباده، ولامفر أمام من يؤمن بهذه العناية إلا أن يقرر أن سبحانه وتعالى حكيم[1]. قالت المعتزلة إن: «الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره».

وقال القاضى عبدالجبار[2]: «إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذى له حسن منه الخلق فيبطل على هذا الوجه قول من قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا لا لوجه تقتضيه الحكمة».

كما قال أيضا: «اعلم أن وجوه الحكمة فى الأفعال قد تسمى عقلا».

نعود إلى الشهرستانى فى قوله أما- «مذهب أهل السنة فقالت أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضر أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له فى أفعاله ولا حامل بل علة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه».

ولكن كل ما فى العالم يسير عند المعتزلة لغرض وغاية مثل حركات النجوم والبحار والأنهار وغيرها.

والنظريات التى ترتبت على تلك الغائية عند المعتزلة هى نظرية الصلاح والأصلح، ونظرية الحسن والقبح العقليين.

---

(١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٩٧ وما بعدها.

(٢) القاضى: المغنى جـ ١١ ص ٩٢، ٩١.

قالت المعتزلة إنه: قد قام الدليل على أن الرب تعالى حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان، فلا يفعل فعلا جزافا، فإن وقع خيرا فخير، وإن وقع شرا فشر، بل لابد أن ينحو غرضا ويقصد صلاحا ويريد خيرا، ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل إن كان محتاجا إليه أو إلى غيره، وإن كان الفاعل غنيا غير محتاج كإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى مستحسن فى العقل، وربما لا يكون المنقذ مكتسبا نفعا ومتوقعا حمدا أو أجرا. وعن ذلك ورد فى بعض الكتب «ما خلقت الخلق لأربح عليهم بل خلقتهم ليربحوا علىّ».

والذى يقرره أن الحكمة فى خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوصة لمن طلبها فى السمع.

أما العقل فقد شهد بأن الحكمة فى خلق العالم إظهار آيات لُيستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فُيعرف ويُعبد ويُستوجب به ثواب الأبد.

وأما السمع فآيات القرآن كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وخلق الله السموات والأرض﴾.

وقوله تعالى: ﴿ولُتجزى كل نفس بما كسبت﴾.

ولهذا صار كثير من العقلاء إلى أن أول ما يخلقه الرب تعالى يجب أن يكون عاقلا مفكرا؛ لأن خلق شئ من غير من ينظر فيه باعتبار ويتوسل إلى معرفة البارى تعالى باستبصار عبث وسفه.

وقالوا. ما ذكرناه لا ينافى الغنى بل هو كمال الغنى عن خلقه، فإن كمال الغنى لا يُعرف إلا باحتياج كل العالم إليه، واحتياج العالم إنما يعرفه العالم فيستدل به على انفراده تعالى بغناه، ولله تعالى فى كل صنع من صنايعه حكمة ظاهرة وآية تدل على وحدانيته باهرة لا تنكرها العقول السليمة، ولا ينبو عنها إلا الأوهام السقيمة.

وقالت المعتزلة: نحن على طريقين فى وجوب رعاية الصلاح والأصلح، فشيوخنا من بغداد حكموا بأن الواجب فى الحكمة لخلق العالم وخلق من يكون قابلا للتكليف ثم استصلاح حاله بأقصى ما يقدر من إكمال العقل، والاقدار على النظر والفعل وإظهار الآيات، وإزاحة العلل، وكل ما ينال العبد فى الحال والمآل من البأساء والضراء، والفقر والغنى، والمرض والصحة والحياة والموت، والثواب والعقاب، فهو صلاح له حتى تخليد أهل

النار فى النار صلاح لهم وأصلح، فإنهم لو أخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول، وشيوخنا من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق بفضل وإنعام من الله تعالى من غير إيجاب عليه، لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه، ورعاية الصلاح والأصلح فى حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية. قالوا والدليل على المذهبين أن الصانع حكيم، والحكيم لا يفعل فعلا يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة، بل يزيح العلل كلها فلا يكلف نفسا إلا وسعها، ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل والاقدار على الفعل، ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء ولتجزى كل نفس بما كسبت، فأصل التخليق والتكليف صلاح، والجزاء صلاح، وأبلغ ما يمكن فى كل صلاح هو الأصلح، وزيادات الدواعى والصوارف والبواعث والزواجر فى الشرع وتقدير ألطاف بعضها خفى وبعضها جلى، فأفعال الله تعالى اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف، وأفعال الله تعالى غدا على سبيل الجزاء إما ثواب أو عوض أو تفضل، فالصلاح ضد الفساد، وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحا، وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدى إلى السعادة السرمدية آجلا.

والأصلح هو إذاً صلاحان وخيران، فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح، واللطف هو وجه التيسير إلى الخير، وهو الفعل الذى علم الرب تعالى أن العبد يطيع عنده وليس فى مقدور الله تعالى لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار، ثم الثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة، والعوض هو البدل عن الفائت كالسلامة التى هى بدل الألم، والنعيم الذى هو فى مقابلة البلايا والرزايا والفتن، والتفضل هو اتصال منفعة خاصة إلى الغير من غير استحقاق يُستحق بذلك حمدا وثناء مدحا وتعظيما، ووصف بأنه مُحسن مجمل وإن لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاما وذما.

فغاية وجود حكمته الإلهية تتمثل فى عدله[٣] سبحانه وتعالى، بأن أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب فى خبره ولا يجور فى حكمه ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم

---

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص ٦٠، ٦١.

ويدلهم على ذلك وبيّن لهم ﴿ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة﴾[٤] وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذى كلف فإنه يثيبه لامحالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلا بواجب وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم فيما يتعلق بالدين والتكليف، ولابد من هذا التقييد لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا لما اختاروا لأنفسهم العقوبة فلا يكون الله تعالى والحال هذه أحسن نظرا منهم لأنفسهم، وكذلك فإنه ربما يبقى المرء وإن علم من حاله أنه لو اخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ولو أبقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخرة، ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاخترام، لاختار الاخترام دون التبقية.

وعدل الله فى حكمته ليس معناه أنه يُحسن من جهة المرأى والمنظر، وإنما المراد به أنه يُحسن من جهة الحكمة، وهذه الصور كلها حسنة من جهة الحكمة، ولا يمتنع أن يكون الفعل حسنا من جهة المرأى والمنظر، قبيحا من جهة الحكمة، كما أنه يكون حسنا من جهة الحكمة، قبيحا من جهة المرأى والمنظر. ألا ترى أن أحدنا لو مشى مشية عرجاء فى إنقاذ محبوس، فإن تلك المشية حسنة من جهة الحكمة قبيحة من جهة الصورة وبالعكس من هذا لو مشى مشية حسنة فى وشاية بمسلم إلى السلطان الجائر فإنها قبيحة من جهة الحكمة حسنة من جهة المرأى والمنظر.

وقد ثبت أن الله تعالى[٥] «قادر لذاته ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى. وهذا يوجب أن يكون فى مقدوره من المحسن ما يستغنى به عن القبيح إذ الحاجة إنما تتعلق بالضروب والأجناس دون الأعيان».

«ولأنّا نعلم فى الشاهد ضرورة أن أحدنا إذا استغنى باقتضاء دينه عن غصب مال الغير فإنه قط لا يغصب مال الغير لأن ذلك ما هو إلا لاستغنائه بالحسن عن القبيح».

«ولذلك قلنا أن المجسمة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلا حكيما بهذه الطريقة مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى، وجعلنا حال المجبرة أسوأ من حالهم لأنهم سدوا على أنفسهم طريقة العلم بعدل الله تعالى وحكمته».

---

(٤) سورة الأنفال: ٤٢.

(٥) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣١٧.

ومن عنايته وحكمته سبحانه أنه لو فعل الآلام بالعباد كانت لمصلحتهم أو لعبرة وهى ليست على وجه العبث أو الظلم، وهذا للمكلف، أما لغير المكلف فيكون قباله التعويض المناسب له.

«إنما يفعله الله تعالى من الآلام[٦] لا يخلو إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف، فإن أوصله إلى غير المكلف فلابد من أن يكون فى مقابله من الأعواض ما يوفى عليه، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين ليخرج بالأول عن كونه ظلما، وبالثانى عن كونه عبثا. فإن أوصله إلى المكلف فلابد فيه من الأمرين جميعا: العوض والاعتبار، إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتبارا له فقط أو لغيره، أو له ولغيره جميعا، وإن استبعد قاضى القضاة أن يكون اعتبارا لغيره، ولا يكون اعتبارا له مع أنه أخص به، وهذا وجه له ولمكانه يحسن من الله تعالى الإيلام وقد يحسن لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما نقوله فى العقاب، فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم، فالإيلام والحال هذه يكون عبثا لافائدة فيه».

«فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها قبيحة لنفور الطبع عنها».

«وبطل أيضا قول أهل التناسخ القائلين بتنقل الأرواح فى الهياكل».

فقد بيّنا أن الألم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق».

«وبطل أيضا قول البكرية، وفسد أيضا قول المجبرة حيث قالت: «إن الاعتبار فى حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل، فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التى ذكرناها ويقبح لتعريتة عن هذه الوجوه فلا يختلف الحال فى ذلك بحسب اختلاف الفاعلين».

وقد تعلقت الملحدة بشبهة وهى أنهم قالوا:[٧]

«لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر والحيوانات المؤذية القتالة والصور القبيحة المستنكرة مثل الحيات والعقارب، وفى علمنا بوجود هذه الأشياء دليل على أن لا صانع لها ههنا».

(٦) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٥.

(٧) القاضى : شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٥، ٥٠٦.

كذلك تعلق بها المجبرة فيقولون:

«إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها فيجب أن تُحسن منه سائر القبائح».

وقد أجاب عن ذلك القاضى عبدالجبار قائلا:

«إن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف فى استقباحها العقل كما فى الظلم والكذب، فأما الاستحلاء وعدم الاستحلاء فما لا يؤثر فى قبح شئ من الأشياء لأنك تستحلى كثيراً من الأشياء وهو قبيح فى نفسه وتستقبح أيضا كثيراً منها وهو حسن، وأن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة الرأى والمنظر فإن فيها أغراضا حكمية لا يعلمها إلا من أنصف نفسه وأدى الفكر حقه».

فهذه الأغراض فيها نفع للحيوانات من جهة ونفع للعباد من جهة أخرى، وهذا النفع له شقّان: نفع دينى ودنيوى.

أما النفع الدنيوى فهو ما من شئ إلا وله منفعة. وأما النفع الدينى فهو عندما نشاهد هذه الصور المنكرة لهذه الحيوانات المؤذية المنظر يدفعنا هذا إلى الخوف من عذاب الله تعالى ويجعل عقولنا تتفهمه على صورة أبشع من مناظرها المكرهة للنفس. كما أن هذا يجعلنا نؤمن بوجود الله سبحانه ويصدق كلامه فى إخباره عما فى كتبه وعلى لسان رسله.

وقد أجاب عن ذلك القاضى بقوله[8]: «ثبت أنه ليس بمريد لنفسه فقد ثبت أن الإرادة فعله فيجب أن يريد ما يحسن إرادته دون ما تقبح».

فالمعتزلة قالوا[9] إن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها، على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن، ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح، والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبح، وإذا ورد الشرع بها كان مخبرا عنها لا مثبتا لها، ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذى لا يفيد فائدة، ومنها ما يدرك نظرا بأن يعتبر الحسن والقبح فى الضروريات ثم يرد إليها ما يشاركها فى مقتضياتها».

---

(٨) القاضى: المغنى جـ ٦/٢ (التعديل والتجوير) ص ٣٥١.

(٩) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧٠، ٣٧١.

وقال شيخنا أبو على رحمه الله[١٠] «يوصف بأنه طاهر ويراد به أنه منزه عن الأفعال القبيحة وما يجوز على خلقه من صفاته النقص وإن كان لا يصح أن يوصف به على غير هذا الوجه».

أما مذهب أهل السنة فقالوا:[١١] «إن العقل لا يدل على حسن الشئ وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعا، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنا وقبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا أو عقابا، وقد يحسن الشئ شرعا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به إليه صفة فيوصف به حقيقة، وكما أن العلم لايكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعى والأمر الحكمى لايكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة، وليس لمتعلق القول من القول صفة، كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة».

«وقد فرق أبو الحسن الأشعرى بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به. فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع، وإنما دليله فى هذه المسألة لنفى الوجوب التكليفى بالعقل لا لنفى حصول العقلى عن العقل».

أما الطوائف المخالفات فقالت[١٢]: العاقل إذا سنحت له حاجة وأمكن قضاؤها بالصدق، كما أمكن قضاؤها بالكذب بحيث تساويا فى حصول الغرض منهما كل التساوى كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب، فلولا أن الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه وإلا لما رجح الصدق عليه».

وعلى ذلك فنظرية الحسن والقبح العقليين كان مرجعها عند أهل السلف فى الإسلام والأشاعرة على وجه العموم، أرجعوها إلى مقاييس الأخلاقية إلى الله، بمعنى أن الأفعال فى ذاتها لا تعد خيرا ولا شرا بل إن الخير خير لأن الله أمرنا به والشر شر لأن الله نهانا

---

(١٠) القاضى: المغنى (الفرق غير الإسلامية) ص ٢٥٧.

(١١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧١.

(١٢) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧٣.

عنه، ولذلك فالمعتزلة إيمانا منهم بدور العقل لم يرجعوا المقياس الخلقى إلى سلطة خارجية، بل جعلوا هذا المقياس إلى العقل واتفقوا على أن النظر العقلى المؤدى إلى معرفة الله وشكره ومعرفة الحسن من القبيح، يجب معرفتهما بالعقل، وكل هذا واجب على المكلف قبل ورود الوحى وإن قصر فى شئ من ذلك استحق جزاءه من العقوبة، فالإنسان عند المعتزلة مكلف بالفطرة بعقله قبل ورود السمع بأن يعرف الله ويميز بين الحسن والقبح، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويعرض عن القبيح كالكذب والظلم، ولذلك يسبب تشددهم فى المعرفة بوجوب إعمال العقل عند المكلف وإعمال فكره قبل ورود السمع وعدم تقصيره فى ذلك وإلا إستحق عقوبته وأوجبوا على الله تعالى مجازاته على عمله، إن كان خيرا فيجازى بالحسنى وإن كان شرا فيجازى بالثواب. ومعنى هذا أنهم يوجبون التكليف العقلى. ولكن أهل السلف اعترضوا على ذلك فقالوا:

«ما حسن فى العقل حسن فى الحكمة الإلهية[١٣] وما حسن فى الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف، فلا يجب على الله تعالى شئ تكليفا، ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريرا أو تدبيرا»- وقالت المعتزلة: «إن التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها للعباد بتوسط الأنبياء امتحانا واختبارا ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيا عن بينة، وكان الرسل يطلبون من الناس النظر إلى الأشياء عن طريق العقل فلو لم يكن فى هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان- لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم. وقد[١٤] استدل القاضى بالسمع على ذلك قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ الإسراء: ١٥.

ومعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل، فيجب ألا يعذبهم الله تعالى. وقوله: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ والطفل لم يكتسب إثما حتى يعذب.

ومن السنة ما روى عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: «رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ»- فبين أن القلم مرفوع عنه، فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم وأنه تعالى لا يختاره.

وأن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله يتعالى عن أن يفعل الظلم وقد نزه نفسه عن ذلك بقوله:

---

(١٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧٤.

(١٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٧٧ وما بعدها.

﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ الأنعام: ٩٦.

وقال تعالى: ﴿ ولا يظلم ربك أحدا﴾ الكهف: ٤٩.

كما رد القاضى على قول المجبرة الذين قالوا أنه سبحانه فى الآخرة يأمر أطفال المشركين بالدخول فى النار فلا يطيعون فيعاقبهم لذلك فأفحمهم القاضى بجوابه وهو:

«على أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف والدلالة قد دلّت على خلافه».

قلنا أنه بالعقل الإنسانى أوجبت المعتزلة على الإنسان المكلف التكليف العقلى، لأنه بالعقل يستطيع أن يميز بين الخير والشر، واستدلت المعتزلة على رأيها بالدليل على أنه لو لم يكن فى الأفعال ذاتها حسن وقبح لما تمكن الفقهاء من النظر بعقولهم والاجتهاد فى مسائل لم يرد فيها نص، كما أن الناس قبل أن تأتى الشرائع كانوا يحتكمون إلى العقل، كما كان الرسل يطلبون من الناس النظر إلى الأشياء عن طريق العقل، فلو لم يكن فى هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم: لأن الإنسان عند المعتزلة مكلف بالفطرة وبالعقل وقبل ورود الوحى بأن يعرف الله وأن يميز بين الحسن والقبيح وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل وأن يبعد عن القبيح كالكذب والظلم، وإذا كان خصوم المعتزلة وهم الأشاعرة (متكلمى أهل السنة) يردون معيار التمييز بين الخير والشر إلى الشرع وليس إلى العقل، والخلاف حول هذه المسألة يشبه من بعض وجوه الخلاف بين فلاسفة الأخلاق في العصر الحديث. فالعقليون من فلاسفة الأخلاق يرون أن المقياس الخلقى كالضرورة العقلية التى هى واضحة بذاتها وصادقة فى كل زمان وكل مكان. أما الذين يتبعون رجال الدين فيرون أن الضمير عبارة عن استعداد وضعه الله فينا لتوجيهنا، وأن الخيرية والشرية مردها إلى الله تعالى، فالخير خير لأن الله أمرنا به والشر شر لأن الله نهانا عنه.

وقد أثبت القاضى عبدالجبار(١٥) الغائية من خلال القول بالعدل الإلهى كالآتى:

قال: «إن معرفة الله تعالى ليست واجبة لذاتها باعتبارها كما ذهبت إليه الفلاسفة تمثل كمال العقل حيث إن «كمال الجوهر العاقل يتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكن أن

(١٥) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨، ٦٤.

ينال منه ببهائه الذى يخصه»- وباعتبارها أيضا «تمثل السعادة المطلقة» وهى أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال وأنست بالاتصال به على الدوام انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ومقتضى الحواس».

«وإنما هى عند المعتزلة واجبة لما تؤدى إليه من الالتزام بحدود الشريعة الذى هو غاية الدين». ولذلك فقد جعل القاضى عبدالجبار الدليل على أن معرفة الله واجبة هو أنها لطف فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفا كان واجبا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس، وإنما اعتبرها لطفا لأن اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة فاللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب، لأنه الذى يثبت له حظ الدعاء والصرف إلا أن ذلك لما ترتب على العلم بالله، عُدّ العلم بالله تعالى فى اللطف لما لم يتم اللطف إلا به».

ولذلك أراد الله سبحانه وتعالى أن يكلفهم[١٦]، فالتكليف دليل على غائية حكمته وعنايته بعباده، كما أنه دليل على وجوده لأنه كان غرضه من تكليفهم ليس الوصول إلى الثواب وإنما تعريض المكلف إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف؛ لأن الجهل بحسن التكليف ضلّ بسببه كثير من الناس والدليل على ذلك نفى الملحدة لوجود الله تعالى فقالوا: «لو كان ههنا صانع حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف».

كذلك المجبرة جعلت التكليف من أعظم شبههم فى الجبر وإضافة القبائح إلى الله تعالى، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لامحالة وقد حسن من الله تعالى، وكذلك الحال فى سائر القبائح.

وقد رد القاضى على ذلك قائلا:

إن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى[١٧]، وقد ثبت عدله وحكمته وأنه لايختار القبيح ولا يفعله فلابد أن يكون حسنا إذ لو كان قبيحا لم يفعله الله تعالى: وهذا يدل على

(١٦) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥١١.

(١٧) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥١٢.

تفضل الله تعالى على عباده ورعايته لهم بحكمته وعدله، كما أن هذا التكليف ليس عبثا من الله، وإنما له غائية وهى تعريض المكلف للثواب فغرض سبحانه من ذلك نفع العباد بالثواب.

حتى أن القاضى يعتبر:[١٨]

«أن تكليف الكفار كتكليف المؤمن فى الحسن ولا خلاف فى هذا، وإنما الخلاف فى وجه حسن تكليف الله تعالى من المعلوم أنه يكفر، فعندنا أنه إنما حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لا تنال إلا بالتكليف وهى درجة الثواب، وعند شيخنا أبى القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح وأراد بالأصلح الأنفع».

وللزمخشرى[١٩] رأيه فى قاعدة التحسين والتقبيح العقلى نجده فى تأويله لتلك الآية من سورة الأنعام لقوله تعالى: ﴿ وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾. الأنعام: ٦٨

ولقوله تعالى: ﴿قل أرأيتكم أن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين﴾. هنا فى تلك الآية أوجب على الله رعاية المصالح لأن فى عقيدته أن مشيئة الله تعالى تابعة لمصلحة العباد، وفى هذا دليل على غائية حكمته.

- كما أن الله سبحانه وتعالى عندما استدعى عبده للوجود لم يخلقه عبثا وإنما خلق له الإرادة الحرة، وجعله مختارا وأنعم عليه بلطفه، واللطف هو: «كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح» كما نعلم، ومن أسمائه التى تدل عليه التوفيق والعصمة والهدى إلى غير ذلك. ونجد هذا فى تأويل الزمخشرى لهذه الآية: من سورة الأنعام قوله تعالى:[٢٠] ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾

---

(١٨) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥١٨.

(١٩) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ سورة الأنعام ص ١٨.

(٢٠) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ١٧.

فقال: إن معنى يضلله يخذله ولم يلطف به، وذلك أن الله تعالى لا يخلق الهدى ولا الضلال وإنهما من جملة مخلوقات العباد.

كذلك أول قوله تعالى فى تلك الآية من سورة الأنعام كذلك:[٢١]

قال تعالى: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾.

التأويل: أن الله تعالى شاء جمع الناس كلهم على الهدى ولكن لابد على اختيارهم. فإذا حملت مشيئته سبحانه على قهرهم على الهدى بآية ملجئة لا يكون الإيمان معها اختيارا، ولكن هذا الوجه من المشيئة لم يقع وإن مشيئته اجتماعهم على اختيار منهم ثابتة غير ممتنعة ولكن لم يقع متعلقها.

وقد رد عليه أهل السنة بأن معنى الآية أن الله لم يلجئهم للهدى لخروجه بذلك عن الحكمة، وأن الجملة مصدرة (بلو) ومقتضاها امتناع جوابها لامتناع الواقع بعدها، فامتناع اجتماعهم على الهدى إذا إنما كان لامتناع المشيئة.

كما أن الدليل على غائية حكمته[٢٢] وعدله سبحانه، أنه وهب عباده العقل ليتعرفوا به عليه إذ لايعرف سبحانه بالضرورة ولا بالمشاهدة فوجب أن نعرفه إذن بالنظر والاستدلال. وقد قال البعض أنه يعرف بالتقليد فأجاب عن ذلك القاضى عبدالجبار وقال:

«إن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة فى عنقه وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم.

فالقاضى عبدالجبار قد برهن على وجود الله برؤية أكثر تعقلا فمعرفته فى الدنيا لا تتم بالبديهة والضرورة بل بالاكتساب العقلى أى بالنظر. والدليل على ذلك أنها تتم على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة بالتولد عن نظرنا، بالإضافة إلى أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا فهى محتاجة إلينا، ولا تقع إذن ضرورة».

كما أنه لو كان العلم ضروريا لوجب أن يكون من يعدم هذا العلم معذورا فى ذلك لأن ذلك ليس بإرادته «وهذا يوجب فى الكفار كلهم أن يكونوا معذورين فى تركهم معرفة الله».

---

(٢١) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ١٦.

(٢٢) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ص ٣٩٦ وما بعدها.

وشرح الأصول الخمسة للقاضى ص ٥٤، ٦١.

كما أن «لو كان العلم بالله ضروريا لوجب ألاَّ يختلف العقلاء فيه كما لم يختلفوا فى سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومن المعلوم أنهم مختلفون فيه فمنهم من أثبت وجوده ومنهم من نفاه».

كما أنه لو كان ضروريا لما أمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة والمعلوم خلافه، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز فى الإسلام واشتهر به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى كابن الراوندى وأبى عيسى الوراق.

كما أن الله لا يُعرف أيضا بالمشاهدة وإلا لشاهده الناس عيانا.

والعلم بالله أول الواجبات، لأن سائر الشرائع من قول وفعل لا تُحسن إلا بعد معرفة الله، ذلك لأن سائر الواجبات تتأخر عن معرفة الله.

قال القاضى أيضا إن [٢٣]: «العقل كقدرة معيارية مبدأ سليم ينتظم أفعال الله فيسمى «حكمة» كما ينتظم أفعال الإنسان».

معنى ذلك أن العقل الإنسانى مخلوق بطريقة تقتضيها الحكمة، وهذا ما يفسر المواءمة بين ضرورات الحكمة وممارسات العقل غير المعوق بالمعوقات التى تجعله يخطأ.

فإذا كان عقلنا يجعلنا نتعقل الحكمة الإلهية ويتفهم واجباته فى الحياة فهذا داع لنا بالإيمان بوجود الله سبحانه، وفى هذا المعنى يقول القاضى عبدالجبار:

«إذا كان العقل البشرى[٢٤] المحدود يحكم بوجوب الواجب وحسن الحسن فبأن تحكم به الحكمة الإلهية أولى، لذلك وجب أن تضاف إليها الكمالات التى تستتبع تمكن العقل من التجاوب مع الخطة الحكيمة أو التدبير الإلهى».

فالقاضى هنا يتعمد إثبات وجود الخالق سبحانه وتعالى عن طريق واجب التكليف العقلى، كما يتضح أن من حكمة الله سبحانه وعدله خلق الإنسان العاقل الذى يثبت بعقله عدل الله، وفى هذا يقول القاضى أيضا:

«لأنه لا خلاف أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة».[٢٥]

---

(٢٣) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١١ ص ٥٩.

(٢٤) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ١٢ ص ٢٠٨.

(٢٥) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ ٦ ص ٤٨.

معنى هذا أن العقل الإنسانى إذا تدبر الأدلة على الوجه الصحيح أدت به إلى تفهم السمعيات، لأنه لا يوجد تناقض بين قدرة العقل وقدرة الله، ولا مانع فى نظر المعتزلة وخاصة القاضى عبدالجبار من التأويل إذا احتاج الأمر لذلك فهو يقول أيضا:

«فالواجب فى السمع[٢٦] إذا ورد ظاهره بما يقتضى ذلك (الشئ) أن نتأوله لأن الناصب لأدلة السمع هو الذى نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض».

وللزمخشرى[٢٧] تأويل فى سورة الأنبياء يدل على أن الله تعالى حكيم يفعل ما يراه لمصلحة عباده وغايته الحكمة والعدل الإلهى لقوله:

قال تعالى: ﴿لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنّا﴾.

معنى الآية: سبحاننا أن نتخذ لهوا ولعبا.

المعتزلة: ترى أنه واجب على الله تعالى رعاية المصالح لأن العقل يستوجب تلك الحكمة، فلا يستغنى الحكيم على زعمهم عن خلق الحسن على وفق الحكمة، بخلاف القبيح، فإن الحكمة تقتضى الاستغناء عنه، وقد سبقهم فى ذلك الفلاسفة إذ يقولون: «ليس فى الإمكان أكمل من هذا العالم، لأنه لو كان فى القدرة أكمل منه وأحسن ثم لم يخلقه الله تعالى لكان بخلا ينافى الجود أو عجزا ينافى القدرة».

أما أهل السنة فيقولون: إن الله مستغن عن جميع الأفعال الحسنة أو غيرها مصلحة كانت أو مفسدة، وأن كل موجود من فاعل وفعل على الإطلاق فبقدرته، فليس فى الوجود إلا الله وصفاته وأفعاله، وهو مستغن عن العالم بأسره وحسنه وقبحه لقوله تعالى فى حديثه القدس: ﴿فلو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا على أتقى قلب رجل منكم لم يزد ذلك فى ملكى شيئا، ولو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم اجتمعوا على أفجر قلب رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكى شيئا».

كما أن دليل التمانع[٢٨] الذى قال به المتكلمون جاء من هذه الآية لقوله تعالى:

﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحانه الله رب العرش عما يصفون﴾.

---

(٢٦) القاضى عبدالجبار: المغنى جـ١٣ ص ٢٨٠.

(٢٧) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ سورة الأنبياء ص ٥٦٥، ٥٦٦.

(٢٨) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ سورة الأنبياء ص ٥٦٧.

ودليل التمانع هذا يدلل على وجود الله وأنه إله واحد ليس له شريك لأننا لو فرضنا بوجود إلهين فإما أن يكونا جميعا موصوفين بصفات الكمال التى يندرج فيها القدرة على إحياء الموتى وإنشارهم وغير ذلك من الممكنات أولا يتصف بها واحد منهما أو أحدهما دون الآخر، فهنا يخاطب الله العقول، وهذا البرهان الذى استخدمه المتكلمون يسمى برهان الخلف، كما أن هذا البرهان يؤمن الاستقرار فى العقول بأن أفعال الله تعالى كلها مفعولة بدواعى الحكمة ولا يجوز عليها الخطأ ولا فعل القبائح.

والقرآن كتاب الله سبحانه وتعالى يحتوى على نظريات فلسفية لا يدركها العامة ولكن يدركها الراسخون فى العلم، ففيه تفسير شامل للكون وللإنسان وعلاقة الكون بالإنسان، وعلاقة هذا كله بالخالق.

وقد نجد نصوصا فى القرآن الكريم تدل على أن الله خالق كل شئ وتصفه بالخالق أو الخلاق أو البديع أو المصور.

لقوله تعالى(٢٩) ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو، خالق كل شئ فاعبدوه﴾.

ولقوله تعالى(٣٠) ﴿أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾.

ولقوله تعالى:(٣١) ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين* ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾.

فهذا دليل وأكثر على أن الله لم يخلق العالم عبثا ولا كيفما اتفق وإنما خلقه لحكمة وبالحق.

وقوله تعالى:(٣٢): ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾.

---

(٢٩) سورة الأنعام: ١٠٢.

(٣٠) سورة يس: ٧١.

(٣١) سورة الدخان.

(٣٢) الزمخشرى: الكشاف جـ٣ سورة الزخرف ص ٤٧٨، ٤٩٨.

هذه هى إجابة العقول على أن الله هو الخالق، وذلك تصديقا لمضمون قوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله﴾ وقوله سبحانه: ﴿ الله خالق كل شئ ﴾.

وقوله سبحانه: ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون﴾.

وقوله تعالى[٣٣]: ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون* فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم﴾.

كما أن خلق الله متجدد ومستمر يوميا، بمعنى أنه يخلق العالم يوميا.

لقوله تعالى:[٣٤] ﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ماجرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليُقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون﴾.

ولقوله تعالى[٣٥]: ﴿أولم يروا كيف يُبدئ الله الخلق ثم يعيده إن ذلك على الله يسير﴾.

ولقوله تعالى[٣٦]: ﴿ وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾.

ولقوله تعالى: ﴿ وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

والمعنى: النظر والتفكر فى إنشائهم من نفس واحدة وتقلباتهم فى أطوار مختلفة وأحوال متغايرة، فإنه نظر لايعدو نفس الناظر ولا يتجاوزها (أى يتبصر فى نفسه)، هذه كلها آيات قرآنية تدلل على وجود الله سبحانه.

---

(٣٣) سورة الأنعام: ٩٥، ٩٦.

(٣٤) سورة الأنعام: ٦٠.

(٣٥) سورة العنكبوت: ٩.

(٣٦) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ سورة الأنعام ص ٣٩.

ثالثا: القول بالعناية الإلهية كدليل على وجود الله تعالى:

الأدلة على وجود الله:

وقضية التدليل على وجود الله خاض فيها كذلك أكثر فلاسفة الإسلام من بينهم الكندي. كما أن التدليل على وجود الله مرتبط بقدم العالم أو حدوثه، ولقد قال الكندي بحدوث العالم، لأن العالم فى نظره إذا كان حادثا فلابد له من محدث وهو الله، وما يهمنا فى ذلك أن الكندى استند إلى فكرة الغائية والعناية الإلهية بالمشاهدة فى الكون من سماء وأرض، أى العالم العلوى والعالم السفلى، فكان تفكيره مرتبطا بالاتجاه الفكرى الإسلامى الذى يستند إلى كثير من آيات القرآن الكريم.

وقد عاب. د. عبد الرحمن بدوى[1] على القاضى عبدالجبار بأنه لم يستند إلى حجج الكندى فى التدليل على وجود الله، وفى بداية العالم، وعدم لانهائيته وبأنها ليس لها أى أثر لديه، مع أنها كانت تفيده فيما ذهب إليه، ووصفه بأنه كان قليل البضاعة جدا من الفلسفة.

مع أن دليل القاضى[2] على وجود الله هو دليل الحدث أى الدليل نفسه الذى استعمله الكندى من قبله (أى أن العالم نفسه هو الدليل الموضوعى على وجود الله) إلا أن القاضى استعمل فى هذا الدليل الشبه التى وردت فى قدم العالم وردّ عليها.

أورد القاضى عبدالجبار[3] حجج القائلين بقدم العالم وهى:

١- قالوا لو كان العالم محدثا لاحتاج إلى محدث وفاعل، وهذا يؤدى إلى تسلسل الفاعلين وذلك محال.

فرد عليهم القاضى بأن هذه المسألة ليست بالعويصة ولا المعقدة بل هى فى غاية البساطة كمثل ما يكون فى الشاهد، يحصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ولا يجب أن يكون هناك معنى آخر لذلك.

---

(١) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٤٠٧.

(٢) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة من ص ١١٥ - ١١٧.

(٣) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ من ص ٤٠٢- ٢٠٦.

وبرهن على ذلك بما تدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد بأنها محتاجة إلينا لحدوثها لأنها متعلقة بنا «فكل ما شاركها فى الحدث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل. والأجسام قد شاركتها فى الحدوث فيجب احتياجها إلى محدث وفاعل».

٢- قالوا: لو كان العالم محدثا كان ذلك لغاية أو حكمة وهى مرتبطة بوجود العالم فيكون الفاعل محدثا (أى الله).

ردّ عليهم القاضى قال: إن داعى الحكمة لا يوجب الفعل كمثل أحدنا مع علمه بحسن الصدقه قد يتصدق فى وقت ولا يتصدق فى وقت آخر إلى غير ذلك.

٣- قالوا استحالة وجود العالم فيما لم يزل لو كان محدثا.

رد عليهم القاضى قائلا: إن هذا حكم لا يعلل، ويجوز أن يرجع إلى المقدور (الجسم) وبذلك يصير المحدث قديما وهذا محال. ويجوز أن يرجع إلى القادر، وذلك لأنه إذا كان الجسم فيما لم يزل كان قادرا وهذا محال لأن من حق القادر أن يكون متقدما على فعله ولو كان العالم موجودا فيما لم يزل لم يصح هذا.

وقد برهن على ذلك بأن الجسم لو كان هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادرا وهو معدوم، والمعدوم لا يجوز أن يكون قادرا.

٤- كذلك قالوا: لو كان العالم محدثا لوجب أن يكون القديم تعالى غير عالم بوجوده فيما لم يزل ثم حصل عالما بوجوده بعد أن لم يكن عالما وهذا يوجب تغير حاله.

رد عليهم القاضى قائلا: إن العلم بالشئ أنه سيوجد علمٌ بوجوده إذا وجد.

- هذا الرد فيه مغالطة ظاهرة لأن علم الله بالشئ أنه سيوجد يتعلق- ضرورة- بمعلوم موجود، لا بمعدوم، ومادام لم يوجد بعدُ فهو معدوم، فلا يصح أن يقال أن العلم بالشئ أنه سيوجد هو علمٌ بوجوده إذا وجد.

تلك هى الحجج الأربع التى أوردها القاضى ثم فندها فيما يتعلق بقدم العالم، وبهذا خيل له أنه أثبت أن العالم ليس قديما وأن الأجسام محدثة وما دامت الأجسام محدثة فلابد لها من محدث وفاعل وفاعلها ليس إلا الله تعالى.

- كما ردّ على من يقول بأن الجسم قد حدث بالطبع، وقال إن الطبع غير معقول لأنه إما معدوم أو موجود. ولا يجوز أن يكون معدوما لأن المعدوم لاحظ له فى الإيجاب، وإن كان موجودا إما أن يكون قديما أو محدثا، ولا يجوز أن يكون محدثا لأنه يحتاج إلى طبع آخر وهكذا إلى ما لانهاية وذلك محال. ولا يجوز أن يكون قديما لأنه لو كان كذلك للزم قدم العالم لأن حق المعلوم ألاّ يتراخى عن العلة وقد بينا أن العالم لا يجوز أن يكون قديما.

- كما ردّ القاضى عبدالجبار على القائلين بأن الله (هو النفس أو العقل) وقال: إنها كنية عن الله، وهى إشارة إلى ما لا يعقل لأن المرجع الحقيقى فى هذا إلى أهل اللغة، ومعلوم أنهم لا يسمون الفاعل (الله) نفسا ولا عقلا.

وذلك لأن المعتزلة عندها (العقل فى الشاهد) يدل على فاعل مختار.

كما ردّ على أصحاب النجوم الذين قالوا بأن الأجسام المحدثة، فاعلها هو تأثيرات الكواكب.

قال: إن النجوم ليست بأحياء وليست بقادرة لأن الفاعل المختار لابد أن يكون حيا قادرا، والشمس مثلا لا يصح أن تكون حية لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هى اللحمية والدمية وهى مفقودة فيها. كما أنها لو كانت قادرة لحدث اختلاف فى تصرفاتها فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب، ومعلوم أنه لا اختلاف فى حركاتها بل هى على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، ونحن نعلم من وحى النبى ﷺ ومن دين الأمة «ضرورة أنها مسخرة مدبرة غير حية ولا قادرة».

كما رد على عوام الملحدة[٤] الذين قالوا إنا لم نجد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة، فيجب أن يكون هكذا أبدا وهذا يؤذن بقدم العالم.

قال: إن هذا اعتماد على مجرد الوجود. والاعتماد على مجرد الوجود فى مثل هذه المسائل لا يمكن، لأنه لا يمكن للزنجى أن يقول أن جميع من فى العالم أسود لأنى لم أر إلا هكذا، والدليل على ذلك ما قاله الفلاسفة على أن فى هذا العالم مواضع لا ينبت فيها

(٤) القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١١٧.

نبات ولا يعيش فيها حيوان وإنما تكون إما مظلمة دائما أو مشمسة دائما مع أنهم لم يشاهدوا هذا لأنهم لم يعتمدوا على مجرد الوجود.

- وإذا كنا نقول إن الله خالق للعالم، معنى ذلك أن الله محدثه أى فاعله أو مبدعه أو مصوره أو صانعه، ولكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث بمعنى أن الله خالق هذا العالم ولكنه عالم قديم وليس محدثا أى أنه لم يزل موجودا مع الله بمعنى أن الله ليس متقدما على العالم فى الزمان. وهو بخلاف قول الدهريين أو الماديين الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا خلقه بفعل الله لأنهم لم يؤمنوا بما جاءت به الأديان ولكن آمنوا بما يحدث فى العالم من فعل القوانين الطبيعية لقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا، ومايهلكنا إلا الدهر، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾. سورة الجاثية: ٢٤.

والأشاعرة (متكلمى أهل السنة)[٥] قالوا بالجوهر الفرد «الجزء الذى يتجزأ» وغايتهم من ذلك إثبات حدوث العالم للشهرستانى: «لو قدرنا جسما لايتناهى أو بعدا لا يتناهى فإما أن يكون ذلك الجسم غير متناه من جميع الجهات أو من جهة واحدة، وعلى أى وجه قدر فيمكن أن يفرض فيه نقطة متناهية يتصل بها خط لا يتناهى، ويمكن أن تفرض نقطة أخرى على خط هو أنقص من الأول بذراع ونصل بين النقطتين بحيث يطبق الخط الأصغر على الخط الأول فإن كان كل واحد من الخطين تمادى إلى غير نهاية فيكون الخط الأصغر مساويا للخط الأطول وهو محال وإن قصر الأقصر عن الأطول بمتناه فقد تناهى الأقصر وتناهى الأطول أو قصر عنه الأقصر بمتناه وزاد الأطول عليه بمتناه وما زاد على الشئ بمتناه كان متناهيا، وعلى كل حال فإن كان أحدهما أكبر من الثانى كان فيما لا يتناهى ما هو أصغر وأكبر وأكثر وأقل وذلك محال. فعلم أن جسما لا يتناهى محال وجوده، وأن بعدا لا يتناهى فى خلا أو ملا محال، ويمكن أن ينقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد وأشخاص لا تتناهى حتى يتبين أن فرض ذلك محال».

كما قدم الشهرستانى برهانا آخر على حدوث العالم قال:[٦]

(٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ١٣.

(٦) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٢٢.

«لكن الممتنع وجود ما له أول مع وجود ما لا أول له وقد بينا أن هذه المعية ممتنعة على الوجود كلها ، والمع يطلق على الشيئين إذا كانا متناسبين نوعا من المناسبة، ولا نسبة بين البارى تعالى وبين العالم».

والجوينى والباقلانى[7] لهما كلام فى إثبات حدوث العالم من الله سبحانه وتعالى فالباقلانى مثلا قام بتعريف الأجسام والجواهر والأعراض ثم أثبت أولا وجود الأعراض والأجسام، وأثبت ثانيا أن وجودها ليس راجعا إلى طبيعة الأجسام ذاتها بل إلى علة أو قدرة أخرى خارجة عليها ، ومعنى ذلك أن الأعراض حوادث، وأثبت ثالث أن الأجسام حادثة عن طريق إثبات أنها لا تسبق الحوادث أو الأعراض، فلابد إذن من أن تكون حادثة هى الأخرى، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث، ولما كان العالم عنده ليس إلا مجموعة من الأجسام والجواهر والأعراض الملازمة لهذه الأجسام، ولتلك الجواهر، فلابد أن يكون العالم كله محدثا ، وبهذا يؤكد إثبات وجود الله سبحانه وتعالى بهذا التمهيد وبالأدلة التى ساقها بعد ذلك التى بها أثبت أنه لابد لهذا العالم من محدث مصور- والأدلة التى بها أبطل قول أهل الدهر من أن الحوادث لا أول لوجودها.

كذلك الجوينى (إمام الحرمين) فى كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد. فقد أثبت فيه أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى وصفة ذاته، والعالم هو الجواهر والأعراض والأكوان والأجسام.

كما قال د. عبدالرحمن بدوى[8] عن الجوينى فى إثبات حدوث العالم عن صانع إلى وجود مسلكين أحدهما طريق الاستدلال بالجملة والثانى طريق استناد العلم بالمحدث إلى ضرورات العقول وبدائهها مع تقدير العلم بحدوث العالم.

وقد أبطل الطريق الأول واستحسن الطريق الثانى وهو الاستدلال بالضرورة العقلية، لكن الجوينى يرى أن أحسن الطرق وأولاها أن نقول: «المصير إلى وجوب وجود الحادث يفضى إلى القول باستحالة ما علم جوازه بضرورة العقل، وانتهى بقوله بطلان قول من يقول أن الحادث واجب الوجود ».

(٧) د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٨٥ وما بعدها.

(٨) د. عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين ص ٧١٨،
والجوينى: الشامل ص ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٩٧.

ويشرح إمام الحرمين فى الشامل فيقول: «إن المتقدمين من شيوخ الأشعرية قالوا: «إن القديم هو الموجود الذى لا أول لوجوده».

وبهذا يتفق الجوينى مع الباقلانى فى إثبات حدوث العالم، وبالتالى إثبات صانعه على أساس التفرقة بين الممكن والواجب، هذه التفرقة التى اتخذت معنى آخر عند الفلاسفة الإسلاميين وبالأخص الفارابى وابن سينا، فالفرق فى المعنى بين الواجب الذى يتحدث عنه أبو المعالى الجوينى وبين واجب الوجود الذى يتحدث عنه ابن سينا، فابن سينا وغيره من الفلاسفة الإسلاميين يبدأون فى البرهنة على وجود الله من الله نفسه لا من المخلوقات. أما الواجب عند الجوينى فقد بدأ فيه من الحادث الذى سماه بالممكن وهو ما يسمى أيضا بالأعراض أو الحوادث.

وقد سلك أبو الحسن الأشعرى[9] رحمه الله طريقا فى إثبات حدوث الإنسان وتكونه من نطفة أمشاج وتقلب فى أطوار الخلقة وأكوار الفطرة، ولسنا نشك فى أنه ما غير ذاته ولا بدل صفاته، ولا الأبوان ولا الطبيعة فيتعين احتياجه إلى صانع قديم قادر عليم، قال: وما ثبت من الأحكام لشخص واحد أو لجسم واحد ثبت فى الكل فى الجسمية.

- فهذا الدليل أثبت فيه وجود الله، وفى أن العالم حادث عن طريق إثباته حدوث الأجسام.

وقال الأشعرى:[10] «فقد اقتصر على تحديد القديم بأنه: هو المتقدم فى الوجود على شريطة المبالغة، وليس يتخصص بالذى لا أول لوجوده بل يطلق عليه، ويطلق على المتقدم المتقادم من الحوادث».

والمعتزلة بعكس[11] الأشاعرة، وهم أيضا من المتكلمين، فهم أول من قال بقدم العالم، فقد سبقوا الفلاسفة الإسلاميين، وكل منهما قدمها فى صورة تختلف عن الآخر، وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإ له وأول من قال ذلك هو الجبائى عندما استدل على نفس الصفات وقال إنه قديم، وقدمه أخص وصفه.

---

(٩) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ١٢.

(١٠) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلامين جـ ١ ص ٢٩٨.

(١١) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ص ٢٩٧.

والمعتزلة قالوا[١٢] بقدم العالم؛ لأنهم تأثروا بآراء أفلاطون وأرسطو فى المادة أو الهيولى الأولى، التى كانت موجودة مع الإله منذ القدم أو لم تزل موجودة معه.

أما الفلاسفة الإسلاميون كالفارابى وابن سينا فقد عرفوا من آراء أفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة الذى قال بنظرية الصدور أو الفيض، أن الاقنوم الأول لا يمكن أن تكون له أى علاقة بالمادة المحسوسة، وإنما الأقنوم الثانى وهو العقل، وتوجد مادة أزلية أبدية موجودة مع الأقنوم الأول منذ القدم وهى الجوهر العام الذى وجد منه العالم، وهذا لا يمنع أن يكون العالم من خلق الله إذ أنه قد صدر عنه بطريق الصدور أو الفيض.

وما يهمنا هنا هو تصور المعتزلة عن قدم العالم الذى أثبتوا به وجود الله وإيجاده لهذا العالم، وهى تدور حول رأيهم فى المعدوم والموجود أو العدم والوجود.

- وعند كلامنا عن المعتزلة سنقارنهم بالأشاعرة، فالمعتزلة قالت بقدم العالم، أما الأشاعرة (وهم متكلموا السنة) فقالوا بحدوث العالم وكلا الفريقين خصم للآخر.

والأشاعرة يتلخص رأيهم فى نقاط:

- اهتموا بإثبات الأعراض للأجسام، وقالوا إن الله خالق لها كما أنه خالق للأجسام.

- قالوا بأن الأجسام وأعراضها لا تسبق الحوادث وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

- قسموا الموجودات قسمة ثنائية إلى قديم ومحدث فقط، وعرفوا المحدث بأنه الموجود عن عدم، معنى ذلك عندهم أنه لم يكن ثم كان.

- قسموا المحدثات قسمة ثلاثية إلى أجسام وأعراض وجواهر فردة.

ومن هذا اهتم الأشاعرة بالأعراض وأثبتوا وجودها للأجسام. وأثبتوا أن الله خالق لها، كما أنه خالق للأجسام، وفى المقابل لهم المعتزلة كلهم أو بعضهم نفوا وجود الأعراض أصلا حتى الذين قالوا بوجودها قصدوا من ذلك أن الله ليس خالقها بل خالق الأجسام فقط.

---

(١٢) د. يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٩٩.

والـذى يدلـل على ذلـك ويؤكـده مـا قـاله الزمخشرى[١٣] فى الكشـاف فى سورة الطـلاق.

قوله تعالى: ﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه، إن الله بالغ أمره﴾.

أول الزمخشرى المعنى فى قوله ﴿بالغ أمره﴾ بأنه: بيـان لوجوب التوكل على الله وتفويض الأمر إليه، وقد قسم الحوادث إلى ثلاثة أقسام:

- منها ما يريد الله تعالى وجوده وهو المأمورات ولا يقع أكثر مراده منها.

- ومنها ما يريد عدمه وهو المنهيات، فيوجد أكثرها على خلاف مراده.

- ومنهـا مـا لا يريد عـدمه ولا وجوده، فإن وجد فـبغيـر إرادته عز وجل وإن عدم فكذلك.

معنى هذا: أن الكائنات إنما تتبع إرادة الخلق لأنها لا تقع إلا بها، فإن وافقت إرادة الله تعالى فليس وقوعها تابعا لها لأنها وقعت بدونها وإن خالفت إرادة الله تعالى لم يكن لمخالفتها للإرادة الربانية تأثير فى منع وقوعها.

أما أهل السنة فقد اعترضوا وقالوا إن الكائنات جميعها إنما تتوقف على إرادة الله عز وجل فمهما أراده اللهّ وقع ومهما لم يرده لم يقع شاء العبد أو أبى فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، والعبد مجرى لحدوث الكائنات الواقعة بقـدرة اللـه تعالى وإرادتـه لا غير لا رادَّ لأمره ولا معقب لحكمه.

وهذا معنى كلام الأشاعرة بقولهم: «أن الأجسام لا تسبق الحوادث».

أما المعتزلة أو بعضهم فقد قالوا إن الأجسام لها وجود سابق على وجودها المعروف الذى توجد فيه ملابسة للحوادث وهو وجودها باعتبارها معدومات قديمة.

وعلى ذلك نفت المعتزلة الأعراض بوجود الأجسام فقط، ومعنى ذلك وجود الأجسام فى عالم غير عالم الحوادث وهو العالم الحسى المعروف (عالم الأعراض).

---

(١٣) الزمخشرى : الكشاف جـ ٤ ص ١٢٠.

قالت المعتزلة إن الأجسام أو الأشياء توجد باعتبارها معدومات وجودا سابقا على الأعراض، وهذا تفسير قولها بقدم العالم، ولكن الأشاعرة ردت عليها بأن الأجسام لا تسبق الأعراض.

يستخلص من ذلك أن الأشاعرة قسموا الموجودات إلى قسمة ثنائية قديم ومحدث فقط؛ لكى تنفى رأى المعتزلة من أن هناك تقسيما ثالثا للموجودات باعتبارها معدومات، لأن الخلق عندها خلقا من العدم.

أما المعتزلة كلهم أو بعضهم فقد قسموا الموجودات إلى قسمة ثلاثية:

قديم ومعدوم ومحدث.

والمحدث عندهم ليس على أنه ما لم يكن ثم كان، بل إنه ما كان ثم كان، أى ما كان معدوما ثم صار موجودا.

والمعدوم عندهم هو ما له حظ ما من الوجود، بل إن بعضهم لم يفرق بينه وبين الموجود، ولذلك الخلق عند المعتزلة خلقا من المعدوم، لأن العدم معناه المستحيل، أما المعدوم فهو الممكن.

والدليل على ذلك قوله تعالى:[14] ﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾.

رأى المعتزلة: أن المعدوم الممكن شئ.

رأى الزمخشرى وهو منهم: الشيئية المطلقة ثابتة عنده للمعدوم أى أن المعدوم له ذات ثابتة فى العدم.

وبذلك نستطيع أن نستنتج ما قالته الأشاعرة هو:

- إن الله خلق ما خلق لا من شئ، وهذا يفسر قولها بأن العالم محدث..

وما قالته المعتزلة:

إن الله خلق ما خلق من شئ وهذا يفسر قولها بأن العالم قديم.

---

(١٤) الزمخشرى : الكشاف جـ ٢ ص ٥٠٤ «سورة مريم»

والمعتزلة تؤمن بأن علاقة الله بالعالم ليست علاقة قسر ولا جبر، فهو لا يتصرف فى ملكه على مقتضى مشيئته كما يقول أهل السنة، بل إنه أعطى العالم المحسوس حرية الاختيار والتصرف كما أعطى الإنسان حرية التصرف فى أفعاله، معنى هذا أن المادة اتخذت أشكالا فى كيفية تخليقها، وبسبب حرية التصرف هذه كانت الأعراض من اختراعات الأجسام أو أنها نتيجة للتولد.

وقد أسماها آخرون باسم الكمون كما قال إبراهيم بن سيار النظام.

وكذلك هاجمهم أهل السنة والأشاعرة وقالوا إنهم قد قللوا من القدرة الإلهية؛ لأن الأشاعرة أكدوا قدرة الله فى المادة (الأعراض)- كما أكدوها فى الفعل الإنسانى. فعندهم أن قدرته سبحانه وتعالى مطلقة، وعدم جواز وجود الأجسام فى عالم آخر غير عالم الأعراض والحوادث.

وعلى ذلك فالمعتزلة جعلت للأشياء وجودا قبل أن توجد فى الوجود العينى المحسوس باعتبارها معدومات لأن المعدوم عندهم ليس معناه (ما لم يكن بل ما كان) على نحو ما منذ القدم فهو شئ له صفة الثبوت وكان قديما لم يزل مع الله. فالله عندهم قد خلق أى خلق لا من شئ بل من شئ.

ويحكى الشهرستانى[١٥] عن أبى الحسين الخياط أنه غالى فى إثبات المعدوم شيئا فقال: «لا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث..» معنى ذلك أن انتقال المعدوم إلى الوجود لا يكسبه أى صفة جديدة لأن رأيه أن المعدوم قبل أن يوجد لم يكن مجرد شئ بل كان خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا (أى جسما)، وكسبا من العبد (حصولا تحت قدرته) أى فى حال حدوثه جسما، ولذلك أطلق عليه البغدادى هو وأصحابه بوصفهم (بالمعدومية) لإفراطهم فى وصف المعدوم.

وللبغدادى[١٦] قوله فى الفرق بين الفرق بخصوص المعدوم قال: «إن المعتزلة اختلفوا فى تسمية المعدوم شيئا فهم من قال لا يصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكورا ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا ولا جوهراً ولا عرضا وهذا اختيار الصالحى منهم وهو موافق لأهل السنة

(١٥) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٩٧ (طبعة مصر)

(١٦) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٦٣ ، ١٦٤.

فى المنع فى تسمية المعدوم شيئا، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شئ ومعلوم ومذكور وليس بجوهر ولا عرض، وهذا اختيار الكعبى منهم، وزعم الجبائى وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحق الحادث لنفسه أو لجنسه، فإن الوصف ثابت له فى حال عدمه وزعم أن الجوهر كان فى حال عدمه جوهرا، وكان العرض فى حال عدمه عرضا وكان السواد سوادا، والبياض بياضا فى حال عدمهما، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسما من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به».

والسبب فى أن المعتزلة اهتموا بالمعدوم ليدعموا الأصل الأول من أصولهم وهو أصل (التوحيد) أى التوحيد بين الذات الإلهية وصفاتها، ولينفوا عنها التعدد والتغير لأنهم رأوا أن صفات الذات الإلهية هى عين ذاتها.

فالخلق عند المعتزلة هو أن الخالق (أى الله) أبدع وأحدث هذا المعدوم القديم؛ لأنه عالم وقادر عليه، فهو قد خلق المعدومات عن طريق علمه وقدرته ثم خلق عالم المحسوسات (الأعيان) عن طريق الأحداث الذى ينقل به الأشياء من حالتها الشيئية إلى حالتها الجسمية العينية. معنى ذلك أن الخلق عند المعتزلة خلق قديم على درجتين، وعند الأشعرية وأهل السنة قد تم على درجة واحدة.

هذا هو اجتهادهم فهم لم ينكروا الخلق بالإحداث ولكنهم تصوروا قبل الإحداث خطوة قام بها الخالق عن طريق علمه وقدرته فى إبداع وإحداث المعدوم القديم (الشئ القديم). وهذا تصور قريب لما قاله الفارابى وابن سينا فى هذا المعنى لصفة الجود الإلهى وهى صفة اقتبسها الفلاسفة الإسلاميون من أفلوطين (نظرية الفيض أو الصدور الإلهى).

وقد دلل الجبائى على وجود الله بهذا المعنى:[١٧]

إما أنه معلوم «والبارى لم يزل واجدا للأشياء، بمعنى أنه لم يزل عالما، وأن المعلومات لم تزل موجودات لله (أى) معلومات له، بمعنى أنه لم يزل يعلمها، وقد يكون موجودا بمعنى لم يزل معلوما وبمعنى لم يزل كائنا».

وقد وصفه بأنه قديم أى «أنه لم يزل كائنا لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية».

(١٧) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين جـ ١ من ص ٣٢٢ - ٣٢٤.

وقال الجبائى[18]: «البارى غير الأشياء، والأشياء غيره فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها».

وقال عباد (بن سليمان): معنى قديم أنه لم يزل. ومعنى لم يزل: أنه قديم. وقال بعضهم معنى «قديم» بمعنى إله.

كما قال الجبائى أن معنى أنه خالق هو أنه «يفعل أفعاله مقدرة» على مقدار ما دبرها عليه، وذلك هو معنى قولنا فى الله أنه: خالق، وكذلك القول فى الإنسان أنه خالق إذا وقعت منه أفعال مقدرة وأبى ذلك سائر المعتزلة.

وقال: «إن البارى قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العباد وأنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو جنس ما أقدرهم عليه وإلى المعرفة به سبحانه وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيمانا يكونون به مؤمنين، وكفرا يكونون به كافرين وعدلا يكونون به عادلين».

وقد ربط المعتزلة[19] بين فكرة الغائية فنجدها بارزة بروزا ظاهرا حين يستدلون بها على وجود الله، وقد ربطوا ربطا وثيقا بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلّهية، أى أنهم أرادوا أن يؤكدوا وجود علاقة بين الله والعالم بدليل تلك الغائية والعناية الإلّهية المشاهدة فى الكون الذى نعيش فيه سمائه وأرضه، وهذا واضح فى تأويل الزمخشرى فى كتابه الكشاف لقوله تعالى:

﴿أإنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين* وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين* ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض أئتيا طوعا أو كرها قالتا آتينا طائعين﴾.

شرح فى قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض أئتيا طوعا أو كرها قالتا آتينا طائعين﴾: أسلوب تخييل مبنى على أن أمر الله- أى أنه كلم السموات والأرض فأجابتاه - والغرض منه تصوير القدرة فى المقدور.

(١٨) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢٥٩.

(١٩) الزمخشرى : الكشاف جـ ٣ ص ٤٤٤ (سورة السجدة).

وهذا دليل على وجود الله وعنايته فى خلقه، وأن كل ما يفعله لمصلحة عباده بدليل ما جعل فى الأرض من رواسى وخلافه..

كذلك بين الزمخشرى[20] الدليل على وجود الله من تلك الآيات فى سورة الحج.

قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا﴾.

بين الزمخشرى من هذه الآيات قدرة الله سبحانه فى خلقه للبشر من تراب أولا ثم من نطفة ثانيا، ولا تناسب بين الماء والتراب، وقدر على أن يجعل النطفة علقة وبينهما تباين ظاهر ثم يجعل العلقة مضغة، والمضغة عظاما وقدر على إعادة ما أبداه- وهذا دليل قاطع على وجوده سبحانه وتعالى، فلا غيره يستطيع أن يقوم بهذا سواء من الإنس أو الجان أو الملائكة أو غيرهم.

فالله سبحانه جعل تخليق الإنسان فى بطن أمه فى حالة تدرج لغرضين:

أحدهما: أن يبين قدرته وبالأخرى وجوده.

والثانى: أن يقرر فى الأرحام من أراد أن يقره حتى يولد وينشأ ويبلغ حد التكليف.

وهذا كفيل بالرد على الدهرية، يقولون أن كل هذا من عمل الدهر.

وكذلك بالرد على المسيحيين الذين يقولون أن الله قد خلق فى الإنسان القدرة التى يستطيع بها الإنجاب، ومن هذا تتوالى الخلفة إذا ما تزوج الإنسان أو ارتوت الأرض أو تناسل الحيوان. ولكن هذا غير صحيح لأن قدرة الله تتدخل فى كل لحظة من لحظات الحياة، فالعملية ليست تلقائية، والدليل على ذلك ما نراه فى حالة الحمل أن بعض الأرحام تمج حملها وتلفظه لأن الله لم يرد له التمام ولم يرد أن يستدعيه للوجود لكى يكلفه.

ويقول سبحانه وتعالى فى ذلك: ﴿يهب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور* أو يزوجهم ذكرانا وإناثا ويجعل من يشاء عقيما﴾.

---

(٢٠) الزمخشرى : الكشاف جـ ٣ ص ٥ (سورة الحج)

ويقول سبحانه وتعالى: ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم» ﴿وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾. سورة الكهف.

ومعنى هذه الآية: أننا عندما نسأل عن كيفية الخلق نسأل الخالق لا المخلوقين، فإذا كان بعض شيوخ المعتزلة تكلموا فى مسألة الخلق وسأعرض آراءهم فى المكان المناسب فى ذلك البحث فليس معنى ذلك أنهم يضللون- بل أرادوا أن يدللوا على وجوده سبحانه وتعالى لأنهم مسلمون علماء يحاولون أن يبرزوا عقيدة الإسلام فى صورتها اللائقة بها.

وفى رأيى أن هذا تصور وهمى يسمى تجويزا عقليا فى صورة اجتهادية.

وكذلك الدليل الآتى[٢١] فى تلك الآيات لقوله تعالى فى سورة الحج:

﴿أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور﴾.

ولقوله تعالى[٢٢]: ﴿ الشمس والقمر بحسبان* والنجم والشجر يسجدان﴾.

تأويل المعنى للزمخشرى: ليس للإنسان فيهما ذكر ألبتة والمقصود من سياقهما التنبيه على عظمة الله تعالى ووجوده.

ولقوله تعالى فى سورة الأحقاف.[٢٣]

﴿فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم كذلك نجزى القوم المجرمين* ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شئ إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾.

المعنى: أن الله سبحانه حث على السفر ليرى الناس قدرته وعظمته فى كونه وليروا مصارع من أهلكهم الله بكفرهم ويشاهدوا آثارهم فيعتبروا من جهة ويؤمنوا بوجود الله وأثر قدرته عليهم من جهة أخرى.

---

(٢١) الزمخشرى : الكشاف جـ٣ ص ١٧، ٢٣ (سورة الحج).

(٢٢) الزمخشرى : الكشاف جـ ٤ ص ٤٤ (سورة الرحمن)

(٢٣) الزمخشرى : الكشاف جـ ٣ ص ٢٥٢ (سورة الاحقاف)

ولقوله تعالى[٢٤]: ﴿ أو لم يهـد لهم كم أهلكنا من قـبلهم من القـرون يمشـون فى مساكنهم إن فى ذلك لآيات أفلا يسمعون﴾- سورة السجدة.

كذلك من آيات الله فى كتابه الكريم ما تدلل على وجوده سبحانه لقوله: ﴿ ذلك بأن لله يولج الليل فى النهار ويولج النهـار فى الليل وأن الله سميع بصيـر* ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلى الكبيـر* ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة إن الله لطيف خبير﴾.

وقـوله تعـالى: ﴿ ويمـسك السـمـاء أن تقع على الأرض إلا بإذنه إن الله بالناس لرؤوف رحيم﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وهو الذى أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لكفور﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفأين مت فهم الخالدون﴾ الأنبياء ٣٤.

معنى تلك الآيات الكريمة يخبرنا سبحانه بغيبيات خلقه عن طريق ما نحسه لكى يعلمنا الدليل على حتمية وجوده، فالحياة لم نشهدها ولكن الله أخبرنا بها ولكن الموت نشهده فهو حتمية مؤكدة صادقة فيما لانشهده من غيبيات الحياة. والموت نقض الحياة، تخرج الروح أولا وهى تكون آخر ما خلق الله فى الإنسان فالموت إذن على عكس الحياة.

كما يخاطب الله سبحانه[٢٥] وتعالى الناس لكى تؤمن بوجوده عن طريق ما أثبته هم بقوله: ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعـون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب﴾.

المعنى: سوى الله بينهم وبين الذباب فى الضعف. ويقول الزمخشرى ولو حققت وجدت الطالب أضعف لأن الذباب (حيوان وهو جماد) وهو غـالب وذاك مغلوب (أى الإنسان).

معنى هذا: أن الله لم يخلق الخلق عبثا ولكن خلقهم بعناية وحكمة وهذا دليل على عدله سبحانه وتعالى.

---

(٢٤) الزمخشرى : الكشاف جـ ٣ ص ٢٤٦.

(٢٥) الزمخشرى : الكشاف جـ٣ (سورة الحج)

ولقوله تعالى[٢٦] : ﴿إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾.

المعنى: أى خلقنا كل شئ مقدرا محكما مرتبا على حسب ما اقتضته الحكمة، أو مقدرا مكتوبا فى اللوح معلوما قبل كونه (أى قد علمنا حاله وزمانه).

ولقوله تعالى: ﴿ وما أمرنا إلا واحدة﴾ يعنى إلا كلمة واحدة سريعة التكوين ﴿ كلمح البصر﴾- أراد قوله كن يعنى إذا أراد تكوين شئ لم يلبث كونه.

وللزمخشرى فى[٢٧] سورة نوح لقوله تعالى: ﴿ما لكم لا ترجون لله وقارا* وقد خلقكم أطوارا* ألم تروا كيف خلق سبع سماوات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا* والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا* والله جعل لكم الأرض بساطا* لتسلكوا منها سبلا فجاجا﴾.

الزمخشرى: المعنى: ما لكم لا تكونون على حال يكون فيها تعظيم الله تعالى. وقد نبههم على النظر فى أنفسهم أولا لأنها أقرب منظور فيه منهم ثم على النظر فى العالم وما سوى فيه من العجائب الشاهدة على الصانع الباهر قدرته وعلمه من السموات والأرض، والشمس والقمر فيهن (فى السموات) وهو فى السماء الدنيا لأن بين السموات ملابسة من حيث إنها طباق وهذا مثل قوله تعالى:

﴿هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا﴾- فالضياء أقوى من النور وقال الزمخشرى ﴿وجعل القمر فيهن نور﴾ المعنى: إنما هو فى السماء الدنيا لأن بين السموات وبين السماء الدنيا مناسبة.

ومعنى أن الله أنبتكم من الأرض، هى استعارة دالة على الحدوث لأنهم إذا كانوا نباتا كانوا محدثين لا محالة حدوث النبات، ثم يعيدكم فيها مقبورين ثم يخرجكم يوم القيامة.

والأرض جُعلت لهم بساطا أى مبسوطة واسعة معجه بكل الطرق والسبل للإعاشة فى الحياة.

هذا معنى واضح على وجود الله تعالى وأنه الخالق الواحد القهار، الحكيم العليم.

---

(٢٦) الزمخشرى : الكشاف جـ ٤ سورة القمر ص ٤١

(٢٧) الزمخشرى : الكشاف جـ ٤ ص ١٦٣.

والمعتزلة دافعوا[٢٨] عن مبدأ العدالة الإلهية وعناية الله بخلقه، وحاربوا كل شئ يتنافى مع هذا الأصل وهو الأصل الثانى من أصولهم (أصل العدل الإلهى) من ذلك:

أنهم نفوا المحاباة عن الله فقالوا أنه سوى بين العقلاء فى التكاليف الدينية ولم يخص الأنبياء بشئ من التوفيق والعصمة ولا بشئ من نعم الدين دون سائر المكلفين.

ولكن أهل السنة يقرون تلك المحاباة فيقولون أن الله يحابى من يشاء ويحرم من يشاء والشواهد على ذلك كثيرة فى الحياة كتفاوت الناس فى العقل والمال والصحة وكل شئ ودليلهم على ذلك:

١- أنه تعالى جعل للابن الذكر فى الميراث حظين وإن كان غنيا والبنت حظا واحدا وإن كانت فقيرة.

٢- فضل الله بعض الرسل على بعض بقوله: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات﴾- سورة البقرة: ٢٥٤.

٣- فضل بنى آدم على كثير من خلقه لقوله سبحانه: ﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ سورة الاسراء: ٧٢.

كذلك يرى المعتزلة[٢٩] أن تخليد الكفار فى النار واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة فى قوله تعالى: ﴿ ما غرك بربك الكريم﴾ - وهذا أيضا هو تفسير الزمخشرى فى سورة التكوير.

أما أهل السنة فقالوا: نوافق على خلودهم فى النار وانقطاع معاذيرهم لا على أن تخليدهم واجب على الله، لأن الله لا يجب عليه شئ ويجوز عقلا أن يثيب الكافر ويخلده فى الجنة وبالعكس فى المؤمن، ولولا ورود السمع بإثابة المؤمنين وعذاب الكافرين لكان ما ذكرناه فى الجواز والاحتمال، فإن الله عز وجل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

---

(٢٨) ابن حزم : الملل والنحل جـ ٣ ص ٦١ ، ٧٣.

(٢٩) الزمخشرى : الكشاف جـ ٤ ص ٢٢١.

وقال النظام[٣٠]: إن الله لا يستطيع أن يزيد فى نعيم أهل الجنة ولا أن ينقص من عذاب أهل النار (كان يقصد من ذلك أن الله عادل فى حكمه بعد أن وعد وأوعد ولكن البغدادى وهو من أهل السنة قد هاجمه بسبب هذا القول).

ثم إن المعتزلة[٣١] أنكروا الشفاعة فى الذنوب يوم القيامة لأنها تتضمن معنى المحاباة، ولا يتمشى هذا مع عدل الله وحكمته، ففى قوله تعالى:

﴿ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم* ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم* وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته﴾.

المعنى: فاغفر للذين علمت منهم التوبة واتباع سبيلك.

ومعنى قوله: «إنك أنت العزيز الحكيم»- أى الملك الذى لا يُغلب وأنت مع ملكك وعزتك لا تفعل شيئا إلا بداعى الحكمة وموجب حكمتك أن تفى بوعدك.

ومعنى السيئات: أى العقوبات التى هى جزاء السيئات، أو أنها هى الصغائر أو الكبائر المتوب عنها الوقاية منها. معناها: التكفير أو قبول التوبة.

فالزمخشرى فى هذه الآية يعتقد وجوب مراعاة المصلحة ودواعى الحكمة على الله تعالى، واعتقاد أن اجتناب الكبائر يكفر الصغائر وجوبا وإن لم يكن توبة، واعتقاد امتناع غفران الله تعالى للكبائر التى لم يتب عنها، واعتقاد وجوب قبول التوبة على الله تعالى، كذلك اعتقاد جحد الشفاعة، وأن فائدة الاستغفار كفائدة الشفاعة، فهو يريد أن المغفرة للتائب واجبة على الله وذلك مزيد الكرامة لا غير.

أما أهل السنة فيقولون: إن الله تعالى لا يجب عليه مراعاة المصلحة، وأنه يجوز أن يعذب على الصغائر وإن اجتنب الكبائر وأنه يجوز أن يغفر الكبائر ما عدا الشرك وإن لم يتب منها، وإن قبول التوبة بقضائه ورحمته لا بالوجوب عليه وإنها تنال أهل الكبائر المصرين من الموحدين.

---

(٣٠) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١١٦.

(٣١) الزمخشرى : الكشاف جـ ٣ ص ٤١٦ (سورة المؤمنون)

كما فى سورة النبأ لقوله تعالى[٣٢]: ﴿إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا﴾.

ولقوله تعالى: ﴿ وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لعلهم يتقون﴾. آية ٥١.

الزمخشرى: وقف الشفاعة على شرطين:

- أن الشفاعة لا تحل على مرتكبى الكبائر من الموحدين.

- وأنها مخصوصة بالمرتضين وذوو الكبائر ليسوا مرتضين.

رأى أهل السنة: أنه أخطأ لأن الله عز وجل ما خصهم بالإيمان والتوحيد وتوفاهم عليه إلا وقد ارتضاهم لذلك بدليل قوله تعالى: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾- فجعل الشكر بمعنى الإيمان المقابل للكفر مرضيا لله تعالى وصاحبه مرتضى.

كما رفضت المعتزلة[٣٣] أن تكون الأرزاق مقدرة، فقالوا إن الله لا يقسم الأرزاق إلا على الوجه الذى حكم به الشرع وأنه لا يرزق الناس الحرام، والأرزاق على رأيهم يجوز أن تزيد وتنقص بالطلب والتوانى.

وقال القاضى عبد الجبار[٣٤] إن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى فهو الذى خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها، فهو الرازق حقيقة ولكنه لا يرضى لنا أن نرتزق بالحرام، لأن الله منعنا من إنفاقه واكتسابه فلو كان رزقا لم يجز ذلك والله تعالى يقول: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا﴾ وأيضا فإنه تعالى مدحنا بإنفاق ما رزقناه حيث قال:

﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ ومعلوم أنه لا يجوز أن يمدح على الإنفاق من الحرام.

ويقول د. عبدالرحمن بدوى عن الأشعرى:[٣٥]

---

(٣٢) الزمخشرى : الكشاف جـ ٤ ص ٢١١، جـ ٢ ص ٢١ (سورة الأنعام)

(٣٣) زهدى جار الله : المعتزلة ص ١٠٠.

(٣٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٧، ٧٨٨

(٣٥) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٦٢٠.

وقد سبق للأشعرى أن تعرض فى «الإبانة» لمسألة الرزق الحرام، وقال «إن الذين يقولون أنه ليس من الله إنما يقرون بأن للخلق رازقين: أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام، وأن الناس تنبت لحومهم وتشتد عظامهم والله غير رازق لهم ما اغتذوا به، وإذا قلتم أن الله لم يرزق الحرام لزمكم أن الله لم يغذّه به ولا جعله قواما لجسمه وأن لحمه وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو من رزق الحرام وهذا كفر عظيم».

ونتيجة لحرص القاضى عبدالجبار[٣٦] على إثبات الحكمة الإلهية ونفى السفاهة عنها تراه يرفض القول بأن الله قد خلق العالم لعلة موجبة لخلقه فوصفه بأنه خلقه لعلة قديمة- على طريقة الأقنوم المسيحى أو الأفلوطينى- أى أن العالم قديم لأن: وجود (العلة) لا أثر لها يوجب الحكم، فكونها علة من حيث نفيها أن تكون موجبة، فالله فى نظر القاضى عبدالجبار ليس علة ولا يخلق لعلة موجبه فهو قادر فاعل مختار.

وفى قول القاضى هذا تمييز عما قاله بعض المجبرة ومنهم الأشاعرة الذين يقولون بأن الله خلق الكون لا لعلة، لأن الخلق خلقه فله أن يفعل ما يشاء كيف شاء.

كما يعتقد الزمخشرى[٣٧] أن الله لا يخلق لا لغرض وإنما يخلق لحكمة أو مصلحة وإذا آلم البهائم والأطفال عوضهم عن هذه الآلام. أما أهل السنة فقالوا: لا أعواض لها.

ودليل قول الزمخشرى قوله تعالى: ﴿ويوم ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة﴾- لأنهم وصفوه بما لا يجوز عليه لأنه لا يخلق القبائح، وإنما القبائح أشياء ليست مخلوقه له فقول الزمخشرى هذا تنزيه لله تعالى.

أما أهل السنة فإنهم: يعتقدون أنه يخلق خلقا لا لغرض لأن أفعاله تعالى لا تعلل، لأنه الفعّال لما يشاء. أما عند المعتزلة فليس فعال لما يشاء، لأن الفعل منطو على حكمة ومصلحة فلا يخلق عبثا بل لابد من الغائية فى خلقه.

ويقول القاضى عبد الجبار أن[٣٨] : الله عادل كما أن تدبيره للكون يصدر عن الحكمة.

---

(٣٦) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١١ ص ٩٥.

(٣٧) الزمخشرى : الكشاف جـ٣ ص ٤٠٥ (سورة الزمر).

(٣٨) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٦ ق ١ ص ٤٩.

فواجب على الله تعالى [٣٩] أن يخلق الخلق لأن خلقهم فيه نفع لهم وصلاح، وذلك بتوصيلهم إلى معرفة الله ووحدانيته فيعبدوه ويشكروه على نعمه وتفضله عليهم فيستحقون بذلك الثواب ونعمة الخلود، وبذلك خلق الله الخلق لعلة، وتلك العلة هى نفعهم وصلاحهم. وبما أن الحكيم لا يفعل شيئا جزافا بل لعلة وغرض، لذلك - فلا يجوز أن يخلق الله شيئا إلا ينتفع به العباد أو يعتبروا به، ولا يجوز أن يخلق شيئا لا يراه أحد ولا يحس به، حتى الأطفال لا يؤلمهم الله فى الدنيا إلا عبرة للبالغين حتى المجانين عبرة للعاقلين والحيوانات التى تذبح قال أكثر المعتزلة يجب على الله أن يعوضهم عن هذه الآلام.

وكل ما ينال الإنسان[٤٠] من السراء والضراء، والغنى والفقر، والصحة والمرض، والحياة والموت فهو صلاح له.

وإذا جعل الله بعض الناس فقراء أو أعطاهم الدمامة أو العمى فإن ذلك وإن كان فى الظاهر غير حسن إلا أنه أصلح لهم.[٤١]

ولهذا كان الجبائى[٤٢] يقول أن الأصلح ليس هو الألذ بل هو الأجود والأصوب فى العاقبة كالحجامة والفصد وشرب الدواء وإن كانت مؤلمة مكروهة إلا أنها الأصلح لصلاح عاقبتها.

وقال أبو إسحاق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام[٤٣]: إن الله لا يعطى عباده فى الدنيا إلا ما هو أصلح لهم، فلا يقدر تعالى أن يعمى بصيرا أو يمرض صحيحا، أو يفقر غنيا، إذا علم أن البصر والصحة والغنى أصلح لهم، ولا يقدر أن يغنى فقيرا أو يصحح مريضا إذا علم أن الفقر والمرض أصلح لهم.

حتى الدعاء من الله شرطه المعتزلة بالمصلحة لقوله تعالى:[٤٤] «أمن يجيب المضطر إذا دعاه».

الزمخشرى: لا يحسن الدعاء من العبد إلا شارطا فيه المصلحة.

---

(٣٩) الأشعرى : جـ ١ ص ٢٥١، ٢٥٣ ، الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام، من ص ٣٩٧ حتى ٤٠١، زهدى جار الله : المعتزلة من ص ١٠٠ - ١٠٣.

(٤٠) الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٤٠٥.

(٤١) ابن حزم : الملل والنحل جـ ٣ ص ٩٢.

(٤٢) ابن حزم: الملل والنحل جـ ١ ص ٨٤- ٨٥.

(٤٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١١٥ - ١١٦.

(٤٤) الزمخشرى: الكشاف جـ ٣ ص ١٥٥ (سورة النمل).

أهل السنة: الإجابة مقرونة بالمشيئة لا بالمصلحة، ومع ذلك نهى النبى عليه الصلاة والسلام أن يقول الداعى: اللهم اغفر لى إن شئت.

بعد أن خلق الله العالم لا يستطيع أن يزيد فيه ذرة واحدة ولا أن ينقص منه ذرة لأنه قد علم أن أصلح الأمور كونه على ما هو عليه.[45]

ولقوله تعالى[46]: ﴿الله خلق سبع سموات طباقا ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور* ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير﴾.

الزمخشرى: هذا دليل على إتقان صنعه الله فى خلقه وإحكامه وعنايته فى ملكه وإثباته أن الباطل المتفاوت ليس من خلقه، ولقوله تعالى أيضا فى سورة السجدة ﴿الذى أحسن كل شئ خلقه﴾ معنى ذلك إثبات أن الظلم ليس من خلقه وإنما هو العادل وغايته العدل الإلهى.

- كما أن القرآن أخبرنا بأن الله تعالى قد عُنِىَ بالكون بعد أن خلقه وقام بالاستمرار على حفظه لقوله تعالى: ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ سورة الطارق: ٤.

وقوله تعالى: ﴿فالله خير حافظا وهو أرحم الراحمين﴾ سورة يوسف: ٦٤.

وعنايته وحفظه للكون أيضا لقوله تعالى: ﴿وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدى رحمته﴾ سورة الأعراف: ٥٧.

وقوله تعالى[47]: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون* فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم* ومن يدع مع الله إلها آخر لابرهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون﴾.

ومعنى الآية: أن الله لم يخلقنا عبثا ولم يتركنا سدًى بل سخر لنا الكون وطلب منا تفهم معانى القرآن الكريم لكى نستخلص منه ما ينفعنا فى حياتنا سواء للعالم أو للزارع أو للتاجر أو للصانع أو للطالب أو لغيرهم.

---

(٤٥) الخياط: الانتصار ص ١٢٩.

(٤٦) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ١٣٤، ١٣٥ (سورة الملك)، سورة السجدة جـ ٣ آية ٦ ص ٢٣٩.

(٤٧) الزمخشرى: الكشاف جـ ٣ ص ٤٥ (سورة المؤمنون).

فقال سبحانه: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

فالقرآن يزخر بكل أنواع العلوم التى يحتاجها الناس، وقد طلب منا سبحانه وتعالى النظر والتأمل والتفكر فى ملكوته بعقولنا كما طلب منا أن نتعلم لكى نستوعب ما جاء فى كتابه الكريم، ولذا كانت أول سورة فى القرآن الكريم هى لقوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذى خلق* خلق الإنسان من علق* اقرأ وربك الأكرم* الذى علم بالقلم* علم الإنسان ما لم يعلم﴾. سورة الفلق: ١، ٢، ٣، ٤.

كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ن والقلم وما يسطرون* ما أنت بنعمة ربك بمجنون﴾ سورة القلم: ١، ٢.

كما أنه من عنايته وغائية خلقه للعالم[٤٨] ودليل على وجوده أنه أخبرنا بالدار الآخرة لكى يجازى كل مكلف بعمله إن كان خيرا أو شرا لقوله تعالى: ﴿وأنه هو أضحك وأبكى* وأنه هو أمات وأحيا* وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى* من نطفة إذا تمنى* وأن عليه النشأة الأخرى* وأنه هو أغنى وأقنى﴾. سورة النجم.

الزمخشرى: معنى ﴿وأن عليه النشأة الأخرى﴾ هى: دار الجزاء- وقال أنها واجبة عليه بناء على قاعدة مراعاة الصلاح والحكمة.

أهل السنة: قالوا المراد بالنشأة الأخرى أنها تدور على قدرته عز وجل وإرادته- كما يقال دارت قضية فلان على يدى، وقول المحدثين على يدى دار الحديث.

كما أن الدليل على غائية حكمته[٤٩] أنه لا ينزل الآيات إلا على موجب الحكمة لقوله تعالى: ﴿ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون﴾ سورة الانعام.

كما أن من عنايته وحفظه للكون قوله تعالى:[٥٠] ﴿الرحمن* علم القرآن* خلق الإنسان* علمه البيان* الشمس والقمر بحسبان* والنجم والشجر يسجدان﴾. سورة الرحمن.

---

(٤٨) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ٣٤.

(٤٩) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٤٣.

(٥٠) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ٤٣.

الزمخشرى: عدد الله عز وجل آلاءه فى الكون فأراد أن يقدم أول شئ ما هو أسبق قدما فى ضروب آلائه ثم ذكر ما تميز به عن سائر الحيوان من البيان وهو المنطق الفصيح المعرب بالإضافة أن الله خلق للإنسان كل ما فى الكون لخدمته سواء من الحيوان أو النبات أو الطير أو الجماد ومن المحيطات والأنهار والبحار... إلخ.

أهل السنة: أخذوا الآيات على ظاهرها بدون تأويل كما فعل الزمخشرى فقالوا: قوله سبحانه أنه خلق الإنسان المراد منه أن يحيط علما بالكتب والوحى وأن المراد بخلقه أن يُدعى إلى ذلك لا أن يقع ذلك منه، ثم منهم من أراد الله منه أن يحيط علما بالدين فيسر له ذلك، ومنهم من أراد ضلالته وجهالته فبعد عنه ولم يوفق.

وفى سورة الحديد دليل على وجوده سبحانه وتعالى:[٥١] ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾.

الزمخشرى: معنى الظاهر أى بالأدلة، ومعنى الباطن: أى عن الحواس.

كما أن الدليل على عناية الله بخلقه وغاية عدله ودليل على وجوده أنه أرسل رسوله[٥٢] بالحق وبالدعوة إليه لكيلا يكون للناس حجة على الله لقوله تعالى:

﴿والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين﴾ سورة الحديد.

الزمخشرى: أولها بأن أخذ الميثاق عبارة عن تركيب العقول فيهم (وهذا أسلوب التمثيل الذى سماه تخيلا).

أهل السنة: فسروا أخذ الميثاق على معنى الآية ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى﴾.

كما فى قوله تعالى: ﴿وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا﴾. سورة القصص.

الزمخشرى: هذا بيان لعدل الله وتقديسه عن الظلم حتى أخبر بأنه لايهلكهم إلا إذا استحقوا العذاب ولا يستحقونه حتى تتأكد عليهم الحجة ببعثة الرسل.

---

(٥١) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص ٦٠.

(٥٢) الزمخشرى: الكشاف جـ ٤ ص٦٢، جـ٣ ص١٨٦، جـ٢ ص٤٤١، جـ ٣ ص ٢٤٠، جـ١ ص٥٨٣.

ولقوله تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» سورة الإسراء.

الزمخشرى: أولها هو المعتزلة بأن العقل يرشد إلى وجوب النظر وإلى كثير من أحكام الله تعالى وإن لم يبعث رسول فيكلف بعقله، إذا العقل كاف عندهم فى إيجاب المعرفة بل فى جميع الأحكام بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين:

أهل السنة: العقل عندهم شرط فى وجوب عموم الأحكام ولا تكليف عندهم قبل ورود الشرائع وبعث الأنبياء، وحينئذ يثبت الحكم وتقوم الحجة والعقل عمدة فى حصول المعرفة لا فى وجوبها.

كذلك لقوله تعالى: ﴿لتنذر قوما ما آتاهم من نذير من قبلك﴾ سورة السجدة: ٣.

الزمخشرى: أولها عن قيام الحجة بالشرائع التى لا يدرك إلا بالرسل لا سبيل إليه، وأما قيامها بمعرفة الله تعالى وتوحيده وحكمته فنعم لأن أدلة العقل معهم فى كل زمان.

أهل السنة: قالت لا يدرك علم شئ من أحكام الله تعالى التكليفية إلا بالشرع.

ولقوله تعالى: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ سورة آل عمران.

الزمخشرى: أولها بإثبات أحكام الله تعالى بمجرد العقل قبل ورود الشرع بالنظر فى أدلة المعرفة، وأن من ترك النظر فى الأدلة قبل ورود الشرع فقد ترك واجبا استحق به التعذيب، وقد قامت الحجة عليه فى الوجوب وإن لم يكن شرع ثم يأتى دور الرسل بأن تتمم حجة الله وتنبه على ما وجب قبل بعثها بالنقل؛ لأن أدلة التوحيد والمعرفة منصوبة قبل إرسال الرسل وبذلك تقوم الحجة.

أهل السنة: عارضوا وقالوا أن الحجة على الخلق بالأحكام الشرعية المؤدية إلى الجزاء بإرسال الرسل لا بمجرد العقل.

ويرى القاضى عبدالجبار[٥٣] أنه لا فرق فى الاصطلاح بين الرسول والنبى، واستدل على ذلك بالآية: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى﴾ الحج: ٥٢.

---

(٥٣) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ من ص ٤٧٥ حتى ٤٧٨.

والله إذا بعث رسولا لابد له أن يدعى النبوة ويظهر عليه الآيات والمعجزات الدالة على صدقه عقب دعواه للنبوة. والمعجز هو فى الاصطلاح:

الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبوة وهو ما يعجز البشر عن الإتيان بمثله، والفعل لا يدل على صدق المدعى للنبوة إلا بشروط:

أولا: أن يكون من جهة الله تعالى أو فى حكم أنه من جهته لأن المعجز ينقسم إلى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القدر كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حيه.

وإلى ما يدخل تحت مقدور القُدَر مثل قلب المدن رأسا على عقب ونقل الجبال وحنين الجذع وما شابه ذلك، والقرآن من هذا النوع الثانى، فإن جنسه- وهو الصوت- داخل تحت مقدور القدر.

ولهذا فإنا لو خلينا وقضية العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام أعطاه الله تعالى زيادة علم أمكنه معه الإتيان به فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى بل إذا جرى فى الحكم كأنه من جهته تعالى- كفى- وعلى كل حال فلابد من أن يكون جاريا فى الحكم مجرى فعل الله يصح كونه دلالة دالة على صدق من ظهر عليه.

ثانيا: أن يكون واقعا عقيب دعوة المدعى للنبوة لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره... وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق به فلا تكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره.

ثالثا: أن يكون مطابقا لدعواه، فإنه لو لم يكن كذلك، وكان بالعكس لم يكن يتعلق بدعواه فلا يدل على صدقه. يبين ذلك أن قائلا لو قال بحضرة جماعة: إنى رسول فلان إليكم وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامى هذا فإنه إذا بلغه ولم يحرك وسكن رأسه لم يدل على صدقه إن لم يدل على كذبه.

رابعا: أن يكون ناقضا لعادة من بين ظهرانيه لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن ليدل على صدق من ظهر عليه أصلا.

ومعنى ذلك: أن المعجز لابد أن يكون ناقضا للعادة، أى للقوانين خارقا لها- ألا ترى أن أحدنا إذا ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من مشرقها وغروبها فى مغربها لم تصح له دعواه. ولم يدل ذلك على صدقه وبالعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المغرب وغروبها فى المشرق فإنه يدل على صدقه لما انتقض فى أحدهما ولم ينتقض فى الآخر.

وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحيله وخفة اليد، وإنما تنفذ حيلة المشعوذ والمحتال على من لم يكن من أهل صناعته ولا يكون له بها دراية ومعرفة، وليس هذا حال المعجزة ولهذا جعل الله معجزة كل نبى مما يتعاطاه أهل زمانه حتى جعل معجزة موسى هى قلب العصا حية كما كان الغالب على أهل زمانه تعاطى السحر، وجعل معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص لما كان الغالب على أهل زمانه الطب وجعل معجزة نبينا محمد ﷺ، القرآن وجعله فى أعلى طبقات الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة، والفصحاء فى ذلك الزمان وبها كان يفاخر أهله ويتباهون، كما يجب أن يكون النبى منزها عن المنفرات كلها كبيرة كانت أو صغيرة، لأن الغرض من بعثة الرسل اللطف بالعباد ورعاية مصالحهم. فالبعثة لابد أن تكون لطفا لنا وكذلك لابد أن تكون لطفا للمبعوث لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط، وإذا علم الله أن صلاحنا فى بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه، ولا يعدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحنا فى بعثة شخصين وجب بعثهما لا محالة، وكذلك إذا علم أن صلاحنا فى بعثة جماعة وجب أن يبعث جماعة.

ولكى نتعرف على وجود الله[٥٤] سبحانه وتعالى فلابد عن «نظر أو ذكر نظر» لأن معرفة الله مكتسبة عند القاضى كالناظر فى الأجسام ليعرف الله.

فلا شئ[٥٤] من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر.

وماهية النظر كما هو شائع فى عصر عبدالجبار وعلم الكلام عامة له معانى عدة يميزها الأب قنواتى كما يلى:[٥٥]

---

(٥٤) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٢ ص ٦٧، ٦٨.

(٥٥) قنواتى: الترجمة العربية لفلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، جـ ٣ ص ١٠٠- ١٠١، القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٢ ص٤، المغنى جـ ١٢ ص ١٠، جـ ١١ ص ٣٧٤.

- النظر بمعنى التنظير والتأمل.

- النظر بمعنى المقال والمعرفة المقالية تميزا لها عن الضرورية.

- والنظر بمعنى الاستدلال.

فالقاضى استعمل لفظ النظر بهذه المعانى جميعا وإن كان حصره (بتفكير القلب دون غيره) وفسر رأيه بأن النظر «حقيقة ذلك هو الفكر... والفكر هو التأمل حال الشئ، والتمثيل بينه وبين غيره أو تمثيل حادثة من غيرها»- كما أن النظر كما يرى القاضى عبدالجبار مقدور للإنسان مادام عاقلا وليس شرطا أن يكون ذاكيا أو متبحراً فى العلم، فالقاضى هنا يؤكد إيمانه على قوة العقل وقدرته على المعرفة وبلوغ الحقيقة، والنظر لا يمكن أن يولد الجهل أو نظر سواه.

وقال رحمه الله[٥٦] «اعلم أن معرفة الله سبحانه وتعالى من الواجبات المضيقة التى لا يسع الإخلال بها ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره لأنه مما يقبح تركها، وقد تقرر فى العقل وجوب التحرز من القبيح فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة وجب أن يقضى بوجوبها».

لقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ طلب منا سبحانه وتعالى أن نعمل التفكير فى خلقها، ومعنى المعرفة عنده «ما يقتضى سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينةالقلب».

وقال القاضى عبد الجبار[٥٧] أن هذه المعرفة «تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال إما محققا وإما مقدرا فلولا أنها محتاجة إلينا متعلقة بنا وإلا لما وجبت فيها القضية».

كما أن رحمه الله طلب منا ألا نعرف الله بالتقليد لأن هذا ليس طريقا للعلم والمعرفة فأجاب: «بأن التقليد هو قبول قوله الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة فى عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم»- حتى لو كان

(٥٦) القاضى: شرح الأصول الخمسة ص ٤٣، ٤٥، ٤٦.

(٥٧) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٣، ٦١، ٦٢.

تقليدا لمن زهدوا وتقشفوا لأن ليس الزهد والتقشف من أمارات الحق كرهبانية النصارى. قد بلغوا فى الزهد الغاية مع كونهم على الباطل، حتى ولا تقليد الأكثرية فليست الكثرة من أمارات الحق ولا القلة علامة من علامات الباطل فقد ذم الله سبحانه الأكثرين لقوله: ﴿وأكثرهم للحق كارهون﴾ ومدح الأقلين ﴿وقليل ما هم﴾، و ﴿ما آمن معه إلا قليل﴾ و ﴿قليل من عبادى الشكور﴾.

كما أن «تقليد[٥٨] من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها».

ولكن تقليد الرسول[٥٩] عليه الصلاة والسلام مقبول لأننا قبلنا قوله لظهور العلم المعجز عليه فهو ليس تقليدا من غير حجة ولا بينة.

ولسنا نقلد العالم لأنه عالم، وإنما للرجوع إلى قول العالم كما طالبنا الحق بذلك لقوله تعالى: ﴿فأسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ والأمة متفقة على ذلك. إذن فهو ليس تقليدا.

قد بين القاضى أن معرفة الله واجبة والدليل على ذلك: «أنها لطف فى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وما كان لطفا كان واجبا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس» - «وأنها لطف لأن اللطف يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة ومعرفة الله تعالى بهذه الصفة».

حتى الأشاعرة[٦٠] لم تختلف عن المعتزلة فى أمر التقليد بل كفروا المقلد فقالوا: «لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكا غير مصدق».

ولكن عندهم[٦١] الاستعانة بالعقل وحده فى النظر بالأدلة لا قيمة لها فلابد من الرجوع للشريعة «وأما السمع والعقل فقد قال أهل السنة: الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضى ولا يوجب، والسمع لا يعرف أى لا يوجد المعرفة بل يوجب».

---

(٥٨) القاضى: المغنى جـ ١٢ ص ١٢٣.

(٥٩) القاضى: شرح الأصول الخمسة ص ٦٤.

(٦٠) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ٤ ص ٤١.

(٦١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٢.

بينما المعتزلة[٦٢] لا تعرف صحة ما يوجبه السمع إلا بالعقل، لذلك أكد القاضى على التكليف العقلى فى أن «النظر واجب بل هو أول الواجبات لأن التكليف العقلى يسبق السمعى وإن كان السمع قد نص عليه فذلك على سبيل التوكيد والترغيب».

يقول الزمخشرى فى سورة إبراهيم لقوله تعالى:[٦٣]

﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا إنما هو إله واحد وليذكروا أولو الألباب﴾.

المعنى: أى لينتصحوا ويخافوا ما أنذروا به وتدعوهم المخافة إلى النظر حتى يتوصلوا إلى التوحيد لأن الخشية أم الخير كله.

ولذلك[٦٤] إن النظر فى الأدلة العقلية هو مسئولية الفرد مباشرة ويبطل القاضى كل رأى يؤدى إلى إلغاء هذه المسئولية أو التخفيف منها، إذن فلابد من النظر- والنظر المقصود هنا هو النظر فى أمور الدين لمعرفة الله- المكلف- ومعرفة التكليف فهو واجب على المكلف كوجوب التحرز من المضار فى باب الدنيا، كما أن تركه واتباع التقليد تهرب من الواجب الذى تتحدد على أساسه مسئولية الفرد فلابد من الاستدلال على وجود الله وهو أول الواجبات العقلية فالقول بمعرفة الله بعلم ضرورى على زعم الجاحظ باطل.

ويستشهد عبد الجبار[٦٥] على ذلك بإنكار بعض المفكرين العلم بالله كابن الراوندى وأبى عيسى الوراق.

ويحتج بذلك[٦٦] بأن الله ذم المعرض عن النظر ومدح فيمن يتفكر فى ملكوت السموات والأرض وغير ذلك مما دعا إليه فى كتابه الكريم من الآيات الكثيرة الدالة على ذلك ويقول القاضى: «بأنه لم يكن ليحسن من الله ذم المعرض عن النظر لو لم يقع النظر والعلم باختيار الناظر».

وقال أهل العدل[٦٧]: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل.

---

(٦٢) القاضى: المغنى جـ ١٣ ص ١٤٢.

(٦٣) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٣٨.

(٦٤) القاضى: المغنى جـ ١٢ ص ٣١٦ وما بعدها.

(٦٥) القاضى: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤.

(٦٦) القاضى: المغنى جـ ١٢ ص ٣٢٠.

(٦٧) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٣.

ويقول القاضى[٦٨] «أن الله قد عرفنا وجوب النظر فى معرفته من بابين: الباب الأول هو الإنسان، والباب الثانى: هو الله.

فمن جهة الإنسان أعلمنا سبحانه باضطرار وجوب التحرز من المضار بالوجه الذى يمكن التحرز منها، حتى إذا ورد الخاطر خاف المكلف الضرر العظيم من ترك النظر فينظر على سبيل التحرز من المضار».

وهذا الكلام[٦٩] يحدث بين المكلف وبين نفسه متى كمل عقله، فكأن الخاطر يقول له: «انظر لتعلم أن لك صانعا صنعك ومدبرا دبرك، وتعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب والعقاب على فعل القبيح، ومتى لم تعرفه وتعرف هذا الثواب والعقاب كنت إلى فعل القبيح أقرب لأنك تجد شهوته منك وأنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب».

أما الباب الثانى[٧٠]: هو الله ينصب لنا الأدلة على معرفته، فمتى كان الإنسان عاقلا قادرا مختارا فحكمة الله وعدله اقتضت تمكينه من الاستدلال بالأدلة المنصوبة ليصح تكليفه، وهذه الأدلة تنقسم إلى عقلية وسمعية، ولا غنى للأول عن الآخر ولا يبطل أحدهما الآخر كما أن الله لا ينصب الأدلة على معرفته لغير العاقل، لأن ذلك مناف للحكمة وللعدل كما أن من البديهى أن النظر ليس واجبا إلا على القادر لقوله سبحانه وتعالى ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ فلابد إذن للمكلف من تمكينه بالآلات التى يحسن بها تكليفه وهى العقل والقدرة والاختيار، فلا يمكن أن يرد الخاطر وتنعدم الأدلة الموصلة للمعرفة ولا تقوم الأدلة ولا يستدل بها ثم يأتى بعد ذلك السمع. والقاضى يؤكد كذلك على ذلك بضرورة السمع كطريق للاتصال والخلاص مؤكدا كون الله أكثر من مجرد ضرورة منطقية يتطلبها نسق فكرى كما هى الحال عند أرسطو مثلا. لأن الله عند القاضى عبد الجبار هو: عناية وحكمة وعدل.

ولكن بالرغم من تأكيد القاضى على قدرة العقل إلا أنه يؤمن بضرورة التكليف السمعى، وهو ما يأتى عن طريق النبوة فيثبت ضرورة بعثة الرسل وحسنها ليجابه بها

---

(٦٨) القاضى: المغنى جـ ١٢ ص ٥٠٩.

(٦٩) القاضى: المغنى جـ ١٢ ص ٤٣٢.

(٧٠) القاضى: المغنى جـ ١٥ ص ١٦ وشرح الأصول الخمسة ص ٥٦٣.

إنكار البراهمة للنبوة فهم يثبتون الصانع بتوحيده وعدله وينكرون النبوات إما لكفاية العقل فى معرفة الطريق الصحيح وهو ما يرسل لأجله الأنبياء، وأما لقبح البعثة مادام الله قادرا على تمكين العقل من معرفة ما لأجله أرسل الرسل.

لذلك وصف القاضى[71] بعثة الرسل بـ أن «له تعالى أن يرسل لأن الملك ملكه والأمر أمره فيدبر بما شاء».

وبذلك كان إثبات وجود الله[72] ومعرفته هما أول الواجبات العقلية، وأهمها ثم يأتى بعد ذلك التكليف السمعى، أى بعد معرفة المكلف الحكيم لأن الله قد خلق فى الإنسان العلم الضرورى «بوجه وجوب الأفعال على الجملة»- لذلك كان لابد من تفصيلها إلى استدلال عقلى أو سمعى».

ومن الأدلة ما هو عقلى ومنها ما هو سمعى، فمثلا إذا كشف الدليل العقلى على وجوب الظلم فلابد من دليل آخر لذلك، ولذلك حسن من الحكمة أن تنصب الأدلة السمعية لنعرف بها تفصيل الجمل العقلية مثل ما نعرفه بالأدلة العقلية.

ولا سبيل لنا من[73] معرفتنا بالأدلة السمعية إلا بالخبر الذى يأتى به الرسول، لذلك حسن من الله بعثة الرسل وبطل ما اعتقده البراهمة لأن «فى الشرائع لطف ونفع أكيدان فاستقلال العقل غير ممكن».

فالنبوة إذن[73] بالنسبة للعقل حجة تدل على اكتمال الأدلة التى يحسن عندها التكليف، وبعثة الرسل ما هى إلا لطف من المكلّف للمكلّف وهى تستدعى نظر المكلّف المختار فكان لابد للنبى «فى الابتداء من أن يقول لأمته: إننى مبعوث إليكم فإنه تعالى قد حمّلنى ما يلزمكم لأنه من مصالحكم وإن أنتم لم تعلموه ولم تتمسكوا به لحقكم مضرة فيما كلفتم من جهة العقل».

---

(٧١) القاضى: المغنى جـ ١٥ ص ٩٧.

(٧٢) القاضى: المغنى جـ ١٥ ص ٤٣، ٤٤

(٧٣) القاضى: المغنى جـ ١٤، ص ١٥٣، ٢٤٢.

وقال القاضى[٧٤] «أنه لابد من أمة الرسول لكى تعلم ما أتى به من النظر فى حقيقة نبوته، وبذلك يثبت خبره أو لا يثبت أى بضرورة كونه على أكمل الأحوال التى يقع القبول منه وتجنب ما ينفر عن ذلك وتجنب ما يقدح فيه».

فهذه شروط[٧٤] ضرورية لوصف الرسول بذلك لأنه مرسل من قبل الله لا لفعل فعله».

ويقول القاضى[٧٤] «كما يصح الاستناد فى معرفة السموم القاتلة والأدوية النافعة إلى التجربة تارة وإلى الخبر طورا كذلك يصح الاستناد إلى الخبر السمعى».

وشرط هذه الرسالة أن تتضمن[٧٤] «شريعة قلت أو كثرت إما مبتدأة أو على جهة التجديد لشريعة مندرسة»؛ لأن الله يبعث رسله للمصلحة.

فإذا كلف بالرسالة فلابد له من «أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها على الحد الذى ألزمه وأن يصبر على كل عارض دونه... ولابد من أن يدعى الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه».[٧٥]

ويرى القاضى[٧٦] أن علامة النبوة «هى المعجزة ولا شئ سواها، إذا وقعت المعجزة من نبى صحت نبوته وتساوى فى ذلك جميع الأنبياء وإذا بطلت نبوة أحدهم مع ظهور معجزته بطلت بذلك نبوة الجميع».

فالمعجزة تأتى[٧٧] أهميتها لأنها تخرق العادات أى للسببية (ولا يجوز فى غير زمن الأنبياء نقض العادات) فلا يحسن من الله عقلا أن يفعل ذلك فى كل وقت لأن هذا يؤدى إلى البلبلة والتشويش.

وقال القاضى[٧٨]: «أن بعثة الرسل فى صلاحنا لأنه إذا علم (تعالى) أن صلاحنا فى ذلك وأن يتعبد بالشريعة وجب أن يبعث ونتعبد ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه»- فهذا دليل على صدق اللطف الواجب على الله سبحانه.

(٧٤) القاضى: المغنى جـ ١٥ ص ١٨، ٩، ٤٦، ٩٥.

(٧٥) القاضى: المغنى جـ ١٥ ص ١٧.

(٧٦) القاضى: المغنى جـ ١٦ ص ١٤٠، ١٤١.

(٧٧) القاضى: المغنى جـ ١٣، ص ٤٥٠.

(٧٨) القاضى: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٣.

وأما الأشاعرة لما أنكروا قدرة العقل على معرفة الحسن والقبح بغير السمع وقالوا بالوجوب للأمر والنهى الإلهيين، فموقف الأشاعرة من جهة العقل يبطل دوره فى تبريره لبعثة الرسل وحجتهم. وقد انتقد الباقلانى البراهمة لأنهم قالوا بقدرة العقل وقد اعتبرهم الأشاعرة ملحدين، وقد اتخذ القاضى عبد الجبار من معجزة الرسل ردا على الأشاعرة والمجبرة لأن حكمة الله هى التى أرسلتهم للبشر فيقول:[79]

«إن المجبرة لا يمكنها أن تستدل بالمعجزات على النبوات لأن اعتقادها فى فاعل المعجزة، أنه يجوز أن يفعل القبيح يخرجها من أن تكون عالمة بها على الوجه الذى يدل على النبوات». كما يرى القاضى فى المعجزة فرصة للرد على المقلدين وإبطاله فيقول: «الرسل لم تقبل قولها إلا بإقامة البراهين، ويجوز عندهم قول الليث ومالك من غير دلالة» و «على ذلك فالمعجزة هى الضمانة لصحة النبوة وصحة الرسالة ومتى صحت نبوته وجب اتباعه لأن كلامه مفهوم ومسألته مفهومه للمرسل إليهم».

«ومعجزة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام هى القرآن»[80].

ومن حكمته تعالى[81] أنه جعل اللغة الأولى فيها مواضعة وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفا «ولذلك قلنا أن آدم عليه السلام لابد من أن يكون واضع الملائكة لغة أو عرف مواضعاتهم ثم علمه جل وعز الأسماء لأن ظاهر الآية يدل على ذلك لقوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ «ولذلك لا يصح أن يقال أنه يضطرنا إلى مراده لأن ذلك يخرج مراده من أن يكون معلوما بالخطاب» - ولم يرد أن ابتداء اللغات بالتوفيق- ولذلك فالمكلف لكى يفهم خطاب التكليف لابد أولا من لغة يتواضع عليها- هذا ما قصد إليه القاضى عبدالجبار لكى يؤكد حكمة الله وعدله وعنايته بخلقه.

ولذا قال القاضى «قلنا أن الخطاب بالشرع يقتضى تقدم لغة ليصح معرفة المراد به».

فأما التكليف العقلى فلا يحتاج إلى تقدم اللغات، وفى الخاطر لا يوجب القول بأن التكليف العقلى كالسمعى فى ذلك؛ لأن الخاطر وإن كان كلاما على طريقة شيخنا أبى

---

(٧٩) القاضى: المغنى جـ ١٢ ص ١٢٦، ١٨١.

(٨٠) القاضى: المغنى جـ ١٧ ص ٢٥٤.

(٨١) القاضى عبد الجبار: المغنى «الفرق غير الإسلامية ص ١٦٧ وما بعدها.

هاشم فقد يستغنى عنه عندنا بالتفكير ابتداء، وعلى هذا الوجه جوّزنا أن يكلف الله من خلقه أصم أخرس لا يعرف اللغات.

وقال القاضى: «وليس ببعيد عندى أن يقرر المكلف فى نفسه لغة ويعزم على أن يواضع غيره عليها، أو يقرر فيه تقرير ما قد حصلت المواضعة فيه، فتتضح عند ذلك أن يخاطب به ويفهم مراد الله جل وعز به من جهة السمع وورود الخاطر عليه من جهة العقل ويجرى ذلك مجرى لغة مبتدأة ويخرج تكليف الأصم الأخرس على هذا الوجه مخرجا حسنا».

وقد ذكر لنا القاضى(٨٢) رحمه الله الدلائل التى تؤدى إلى معرفة الله سبحانه وهى:

- حجة العقل- الكتاب- السنه- الإجماع.

فحجة العقل هى الأصل لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله. فلو استدللنا بشئ منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشئ على أصله وذلك لا يجوز.

فالقاضى(٨٣) يتخذ العقل قاضيا له فى حكمه على وجوب الشئ وحسنه صار مأذونا فيه من قبل الله، فإذا لم يأذن العقل عندئذ يجب تأويل ظاهر الشرع بما يتفق والعقل، ويجوز أن نقول أنه مادام الله هو صانع عقل الإنسان ومن فعله، فالحكمة الإلهية وإن فاقت العقل الإنسانى من حيث القدرة إلا أنها لا تختلف عنه من حيث المشاركة فى المعقولية الشاملة حسب أنماط مفهومة للعقل الإنسانى.

حجة الكتاب(٨٤)، ثبتت حجته متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله.

حجة السنة: متى ثبتت أنها سنة رسول عدل حكيم.

---

(٨٢) القاضى: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨.

(٨٣) القاضى: المغنى جـ ١٤ ص ٤١٣.

(٨٤) القاضى: شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ وما بعدها إلى ص ٩٣.

حجة الإجماع: لأنه يستند إلى الكتاب أو إلى السنة وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى، ولذلك كان الإجماع ضروريا للتأويل الصحيح للسمع لأن فى الآيات المتشابهات فتنة فلا يصح تأويل الفرد على هواه.

وذلك لأن الله لا يُعرف ضرورة، وكل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق إليها بأحد أمرين:

أما أن يكون حكما صادرا عنه أو فعلا واقعا من قبله.

أما من ناحية الأحكام فقد ثبت أنه لا يجوز أن يكون الطريق إليه حكما من الأحكام؛ لأن الأحكام إنما تصدر عن العلل، والله تعالى ليس بعلة، كما أن المعلول لا ينفك عن علته، ويؤدى إلى وجوب ثانٍ معه فيما لم يزل، وهذا لا يجوز.

وأما من ناحية الأفعال التى تؤدى إلى الطريق إليه فهى نوعان:

أحدهما يدخل جنسه تحت مقدورنا.

والآخر لا يدخل جنسه تحت مقدورنا.

فالذى لا يدخل جنسه تحت مقدورنا ثلاثة عشر نوعا: الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنفرة والفناء وكلها تدل على الله تعالى، ما عدا الفناء فإن طريق معرفته السمع وهذا يترتب على معرفة الله تعالى.

«ووافقنا المعتزلة(٨٥) على أن القدرة الحادثة لا تصلح لإحداث الأجسام والألوان والطعوم والروايح وبعض الإدراكات والحياة والموت».

ثم نعود للقاضى عبد الجبار يقول: أما الذى يدخل جنسه تحت مقدورنا فعشرة أنواع: خمسة من أفعال الجوارح. وخمسة من أفعال القلوب. والخمسة التى من أفعال الجوارح هى: الأكوان، الاعتمادات، التأليفات، الأصوات، الآلام.

والخمسة التى من أفعال القلوب هى: الاعتقادات، الإرادات، الكراهات، الظنون والأنظار. وهذه يمكن الاستدلال بها على الله تعالى.

---

(٨٥) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٥٦.

«وأما المعتزلة[٨٦] القدرية فقد اثبتوا للقدرة الحادثة تأثيرا فى الإيجاد والإحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال والعلم الحاصل به..».

ثم نعود لقول القاضى عبدالجبار، قال: ونفصل ذلك:

الأفعال التى جنسها يدخل تحت مقدورنا ويمكن الاستدلال بها على الله تعالى أولها العقل لأن جنسه (الاعتقادات) وهى تدخل فى مقدورنا.

ووجه الاستدلال به إما أن يكون من فعلنا فينا أو فعل أمثالنا، ولا يجوز أن يكون من فعلنا لأنه واقع لا محالة سواء أردنا أو كرهنا مع أن من حق القادر على الشئ إذا خلصت دواعيه إليه أن يقع لا محالة.

ولا يجوز أن يكون من فعل أمثالنا لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا باعتماد (أى باختيار)، والاعتماد لا يغير ولا يولد الاعتقاد فى الغير، وحتى لو ولده فمن الاحتمال أن يولد الاضداد فى الاعتقاد، وهذا يؤدى إلى اللاتناهى.

كذلك حركة المرتعش والعروق الضوارب فإنه يمكن الاستدلال بها على معرفة الله تعالى، مع أنه لا يدخل جنسها تحت مقدورنا، ووجه الاستدلال بها إما أن تكون من فعلنا أو من فعل أمثالنا فهى ليست من فعلنا أو من فعل أمثالنا، لأن القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا.

كذلك الألم الزائد عند لسع الزنبور والعقرب، ووجه الاستدلال به على الله تعالى هو أن مثل هذا القدر لو وجد من أقوى القادرين بالقدرة لكان لا يتولد منه مثل هذه الآلام فلابد من أن تكون من فعل فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى، كذلك القادر بالقدرة لا يفعل الفعل فى الغير إلا بالاعتماد ونحن لا نحس باعتماد معتمد علينا.

كذلك الكلام الموجود فى الحصى والشجر فإن القادر بالضرورة لا يمكنه أن يفعل الكلام إلا بهذه الآلة المخصوصة.

---

(٨٦) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٥٥.

هذا الذى بيناه هو الاستدلال من ناحية الأفعال.

أما الاستدلال والطريق إلى معرفة الله عن طريق الأعراض فيمكن بالآتى:

إثباتها أولا ثم معلومية حدوثها، وإلى أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو الله تعالى.

والأعراض على نوعين: مدرك وغير مدرك.

والمدرك سبعة أنواع: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والآلام والأصوات.

فإذا أردنا إثباتها نفصلها بـ :

«هل هى نفس المحل على ما يقوله نفاة الأعراض أو أنها غير المحل بإثبات أن الأجسام متماثلة.

وقد اتضح أنها غير المحل لأنه من المعلوم أن الأسود يخالف الأبيض.

أما نوع الأعراض غير المدركة فثبتت عن طريق الجملة والتفصيل معا، والإثبات يكون إما بطريق التصحيح وهذا لا يجوز. أو بالإيجاب وهو المعنى المطلوب، وبهذا تثبت الأعراض مثل الحياة والقدرة وغيرها.

أما إثبات حدوث الأعراض فنجد أنه قد ثبت عليها العدم والبطلان والقديم (الله) لا يجوز عليه العدم والبطلان.

والدليل على أن الأعراض يجوز عليها العدم فهو ما ثبت أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته.

والدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم فهو ما قد ثبت أن القديم قديم لنفسه والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

قال القاضى(٨٧) فى القديم: «يوصف بأنه تعالى قديم، وقد اختلف قول شيخنا أبى على فى حقيقة هذه اللفظة فقال فى بعض كتبه: إنه يراد به أنه لا أول لوجوده وأن الذى يخص بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات.

ولذلك قال الناس لا قديم إلا الله كما قالوا لا إله إلا الله أى لا معبود إلا الله.

---

(٨٧) القاضى: المغنى (الفرق غير الإسلامية) ص ٢٣٣.

«وأن المستفاد بقولنا قديم أنه متقادم فى الوجود على وجه يستحق أن يبالغ له فى كونه موجودا لأن الموجودات على ضربين: أحدهما متقارب الوجود والآخر متراخى الوجود. فجعل قولنا قديم مفيدا لكونه متراخيا فى الوجود (ضربا من التراخى وجعل مبالغة فى هذه الصفة).

وهذا هو الذى يختاره شيخنا أبو هاشم.

واستدلا رحمهما الله بأن الاستعمال فى اللغة على وجه المبالغة فى القدم يرجع إلى أنه مجاز كقوله تعالى: «حتى عاد كالعرجون القديم» سورة يس: ٣٩، فهذا قول يفيد المبالغة فى القدم فهو مجاز ولذلك لا يقال قديم حديث.

ثم نعود ثانية لقول القاضى فى إثبات حدوث الأعراض: «إنها تحتاج إلى محدث وفاعل فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإنما احتاجت إلينا لحدوثها وكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل. والذى يدل على ذلك هو أنها تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفى بحسب كراهتنا وصوارفنا مع سلامة الأحوال محققا وإما مقدرا».

كذلك الدليل على حدوث الأعراض أنها تشتمل على المختلف والمتماثل والمتضاد فلو كانت قديمة لما جاز ذلك لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل.

ثم نأتى للأجسام بالاستدلال على الله تعالى:

وهذه أولى من الاستدلال بالأعراض لأن الأجسام معلومة بالاضطرار على سبيل الجملة والتفصيل معا.

ولأن العلم بكمال التوحيد لا يحصل ما لم يحصل العالم بحدوث الأجسام.

إن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدوثها وليس كذلك الاستدلال بالأعراض- فإذا أردنا أن نستدل بالأجسام على الله تعالى فنتعرف أولا على حدوثها وهى بثلاث طرق:

- أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعرفه بتوحيده وعدله ونعرف صحة السمع ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام.

– نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه بأن نقول لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثل الله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس ولا مثل لله تعالى فيجب ألاَّ تكون قديمة.

لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شئ﴾– وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة.

أما الدهريه[88] «فقالت بقدم الأجسام وهم يعتقدون أن لا أول لها».

وقد قدم لنا شيخنا أبو الهذيل[89] دلالة معتمدة وتابعه بقية الشيوخ وهى:

– أن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها وما لم يخل من المحدث بتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله.

وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى:

– أن فى الأجسام معانى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (الأكوان) لأن الجسم يكون متحيزا عند الوجود ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن ولا يكون كائنا إلا بكون.

وأن هذه المعانى محدثة.

– وأن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

– وأنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها (فوجب فى الجسم أن يكون محدثا أيضا وكائنا بعد أن لم يكن كالتوأمين إذا ولدا معا وكان لأحدهما عشر سنين فإنه يجب أن يكون للآخر أيضا عشر سنين).

وإذا ثبت أن الأجسام محدثة فلابد لها من محدث وفاعل وفاعلها ليس إلا الله تعالى.

وقد أثبت القاضى عبد الجبار صحة كل دعوى من هذه الدعاوى الأربع، وفنَّد كل الاعتراضات التى تصور أن تثار ضد هذه الدعاوى ثم بعد أن أثبت صحة هذه الدعاوى الأربع وفنّد الاعتراضات– انتهى بقوله أنه:

---

(٨٨) القاضى عبد الجبار: المغنى (الفرق غير الإسلامية) ص ٢٣٣.

(٨٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٦١، د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٣٩٧.

«لو كان الجسم قديما لوجب أن يكون متقدما على هذه المعانى المحدثة لأن من حق القديم أن يكون متقدما على ما ليس بقديم، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدما على ما وجد منذ يوم وقد عرفنا أن الجسم لا يجوز أن يكون متقدما على هذه المعانى فوجب أن لا يكون قديما، وإذا لم يكن قديما وجب أن يكون محدثا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة».

وقد ذكر لنا القاضى[٩٠] رحمه الله فهرست (ملخصا) لما ينبغى فيه النظر لمعرفة الله سبحانه على وجه أكمل فقال:

«إذا لم يكن بد من النظر فينبغى أن ننظر فى هذه الحوادث من الأجسام وغيرها ونرى جواز التغير عليها فنعرف أنها محدثة- ثم ننظر فى حدوثها فيحصل العلم بأن لها محدثا قياسا على تصرفاتنا فى الشاهد. وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبى الهذيل وهو الصحيح، ثم ننظر فى أن ذلك المحدث لا يجوز أن يكون هو ولا مثله فيحصل له العلم بأن له محدثا مخالفا لنا وهو الله تبارك وتعالى. وهذا أول علم يحصل بالله تعالى بالنظر والاستدلال عند أبى على، ثم ننظر فى صحة الفعل منه فيحصل العلم بكونه قادرا ثم ننظر فى صحة الفعل منه على وجه الإحكام والاتساق فيحصل العلم بكونه عالما ثم ننظر فى كونه قادرا أو عالما فيحصل العلم بكونه حيا، ثم ننظر فى كونه حيا لا آفة به فيحصل العلم بكون سميعا بصيرا مدركا للمدركات.

ثم ننظر فى كونه عالما وقادرا فيحصل العلم بكونه موجودا، ثم ننظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لا ينتهى إلى حد فيحصل العلم بكونه قديما.

ثم ننظر فى كونه قديما فيحصل العلم بأنه ليس بجسم ولا عرض ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من المجاورة والحلول وغير ذلك من الصعود والهبوط والارتفاع والانحدار والانتقال من مكان إلى مكان، ولا يجوز الزيادة ولا النقصان عليه.

ثم ننظر فى أنه لا يجوز عليه الزيادة والنقصان فيحصل العلم بأنه غنى لا تجوز عليه الحاجة، إذ الحاجة إنما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان.

---

(٩٠) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٥ - ٦٧.

ثم ننظر فى أنه لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من المجاورة والمقابلة والمماسة والحلول فيحصل العلم بأنه لا يرى بالأبصار ولا يدرك بشئ من الحواس.

ثم ننظر فى أنه لو كان معه ثان لتمانعا، وهذا يؤدى إلى الضعف الذى لا يجوز إلا على الأجسام فيحصل العلم بأنه واحد لا ثانى له يشاركه فى القدم والألوهية فيكون قد حصل العلم بكمال التوحيد.

ثم ننظر بعد ذلك فى أنه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه وعالم باستغنائه عنه فيحصل له العلم بكونه عدلا حكيما لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ولا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن وأن أفعاله كلها حسنة.

فبهذه الطرق يحصّل المرء لنفسه علوم التوحيد والعدل (فهذه جملة أجملها رحمه الله).

وقد ركز القاضى عبد الجبار على ضرورة النظر فى معرفة الله سبحانه وأنه واجب، وليس النظر هو المقصود فى نفسه، وإنما المقصود منه المعرفة- حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه.

وقد خالفه فى ذلك أصحاب المعارف فمنهم من قال:

إن المعارف تحصل بالإلهام، وهؤلاء لا يوجبون النظر ألبتة ومنهم من قال: إن المعارف تحصل بطبع المحل عند النظر فيوجبون النظر إليه ولكن ليس على الوجه الذى يطلبه القاضى، لأن القاضى النظر عنده فى طريق معرفة الله تعالى هو أول الواجبات التى لا ينفك عنها المكلف بوجه من الوجوه.

الدليل على وجود الله تعالى عند الشيخ أبى على رحمه الله: (الجبائى)

واسمه «محمد بن عبد الوهاب الجبائى[91]، واسمه الكامل كما ذكره ابن خلكان- أبو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان ولقّب الجبائى نسبة إلى جُبّا بلد أو كورة من عمل خوزستان» وهى فى طرف من البصرة والأهواز. أما عن مولده فقد نصّ ابن خلكان على أن «ولادة الجبائى فى سنة خمس وثلاثين ومائتين» وهو نفس التاريخ الذى ذكره ياقوت ومن قبلهما ابن النديم فى «الفهرست».

(٩١) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٢٨٠.

قال عنه القاضى عبدالجبار:[٩٢]

واستدل الشيخ أبو على رحمه الله فى ذلك بأنه يقال لما نصب الأدلة على معرفته وجب أن يكون موجبا لها وللنظر المؤدى إليها وإلا كان نصبه لها عبثا، وتبيان ذلك لا يلزمه فيما يفعله من هذه الأدلة فى الآخرة لأن هناك من حيث اضطرهم إلى المعرفة منعهم من الاستدلال بها فلا يكون مؤديا إلى فساد ولا يجب بنصب الأدلة أن يكون مكلفا من ليس بعاقل لأنه ممنوع ولا يلزم بنصبه الأدلة على المسائل الغامضة أن يكون مكلفا كل أحد النظر فيها لأنه يقول:

«إن أكثر المكلفين كالممنوعين عن النظر فى ذلك من حيث لم يتقدم لهم المعرفة بمقدماتها وأصولها، وليس كذلك حال العاقل لأنه ممكن من المعرفة والخواطر ترد على قلبه، والأدلة منصوبة فلو لم يكلف لكان نصبها عبثا». ويقول رحمه الله:

«إذا قيل له أنه تعالى نصب الأدلة لكى ينتفع بها من وجه آخر لأن الأجسام والأعراض يصح الانتفاع بهما وأن لم يستدل بها أن الشئ إذا صح الانتفاع به من وجهين. فلو خلقه سبحانه لينتفع به من أحدهما لكان من حكم الغائب من حيث خلقه على وجه يصح فيه كلا الانتفاعين».

معنى هذا: أنه يحث الإنسان على معرفته بخالقه بالدلائل الموجودة عليه فى خلقه للكون وهى كثيرة، لأن الله لم يضع هذه الدلائل على سبيل العبث والتهريج والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾- ومعرفة تلك الدلائل أولا بالنظر العقلى وهو مكلف به فى حياته الدنيوية لا الأخروية لأنها دار اختيار لا دار اضطرار، ولذلك كان التكليف العقلى من العاقل أى الرشيد، وهذا التكليف العقلى لا يكون على المسائل الغامضة المستعصية ألتى تؤدى إلى تفهم المكلفين العقلاء إلى مفترق الطرق فى تفكيرهم مما يؤدى إلى التشويش الفكرى عن وجود الله لأنه ليس كل الناس على مستوى العقلاء العلماء الذين يتمكنون من المعرفة عند النظر فى الأدلة الصحيحة التى توصلهم إلى وجوب معرفة سبحانه وتعالى بما ترد به الخواطر على قلوبهم؛ ولذلك وجب التكليف العقلى.

(٩٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٢ ص ٥١٠.

وقال إن المكلف لا يجب أن يقصر فى تلك المعرفة أى فى الدلائل على وجود الأجسام والأعراض التى خلقها الله بأنها منفعة شخصية له فى الدنيا لكان ذلك كأنه أمر بحث ليس مطلوب فيه النظر والتكليف العقلى- والمقصود بالتكليف العقلى هنا (إعمال النظر بالتفكير والتأمل وورود الخاطر على القلب، كل هذا يؤدى إلى التدليل على وجود الله ومعرفته).

ومعنى «من حكم الغائب» أى من الله كأنه يقول له انظر بعينك فقط ولا تفكر بعقلك على وجودى بما أعطيته لك من النفع المادى سواء بالأعراض أو الأجسام (أى حتى لو نظرت بعينك دون عقلك ستعرفنى).

الدليل على وجود الله عند شيخنا أبى هاشم رحمه الله:

هو أبو هاشم[٩٣] عبد السلام بن أبى على محمد الجبائى بن عبد الوهاب بن سلام ابن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان، وكانت ولادة أبى هاشم سنة سبع وأربعين ومائتين.

قال القاضى عبد الجبار[٩٤] عنه أنه قال فى هذا المعنى «وإنما جعل رحمه الله نصب الأدلة مع التجلية والتمكن دلالة على أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة وأرادهما» كما قال: «إن معرفة الله تكون على وجه الجملة ولا يخاف المكلف من ذلك وليس فيه شبهة، وإنما الشبهة تدخل فى التفصيل، وإنما علم الجملة من باب العقل».

ومعنى هذا: أن الله عندما طالبنا بالتكليف العقلى لم يجعله صعبا علينا عويصا حتى لا نطيقه لأنه قال فى كتابه الكريم ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾- وذلك أنه جعل الدلائل على وجوده واضحة فى الطبيعة والكون وفى الإنسان نفسه وفى كل ما حوله لكى يجعله متمكنا منها قادرا عليها حتى يؤدى به هذا إلى الإيمان بوجوده سبحانه وتعالى وبقيام العبد على الاستطاعة بالتكليف المطلوب منه باختباره هو وليس مضطرا إليه[٩٥] «لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق فى باب القبح».

---

(٩٣) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٣٣٠.

(٩٤) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٢ ص ٣٥٦.

(٩٥) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٣٩.

كما أن هذه الدلائل التى تؤدى بنا إلى وجوده سبحانه وتعالى بالضرورة تؤكد على أنه تعالى قد أوجب النظر والمعرفة وأرادهما من كل العقلاء أن تكون تفصيلية- بل استحسنها- على وجه الجملة، وذلك لكى يذهب الخوف من فكر المكلف لأن فى التفاصيل تدخل الشبهات والاستفهامات التى تكون فوق طاقة العقل البشرى لكن العلم بالله سبحانه وتعالى ومعرفته على وجه شامل هى من رجاحة العقل السليم- والله أعلم.

الدليل على وجود الله عند شيخنا أبى الهذيل العلاف:

هو من شيوخ المعتزلة[٩٦] وهو من الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة فى تصنيف المرتضى.

ومولده سنة خمس وثلاثين ومائة - وقال أبو القاسم: ولد أبو الهذيل سنة أربع وثلاثين ومائة.. وذكر أبو الحسين الخياط أنه ولد سنة إحدى وثلاثين ومائة.

ولأبى الهذيل قول فى الفكر قبل ورود السمع قال:

«إنه يجب أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وأن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبدا، ويعلم أيضا حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح: كالكذب والجور.

وقال أيضا: بطاعات لا يراد بها الله تعالى ولا يقصد بها التقرب إليه كالقصد إلى النظر الأول، أى القصد إلى النظر لإدراك وجود لله. والنظر الأول فإنه لم يعرف الله تعالى بعد والفعل عبادة.

فموقف أبى الهذيل[٩٧] من المعارف يختلف عن موقف القائلين بأن المعارف كلها ضرورية، وعن موقف القائلين بأن ما هو معلوم بالحواس والبديهة فهو ضرورى وما هو معلوم بالاستدلال فهو اكتسابى- ولكنه اختار لنفسه قولا خارجا عن أقوال السلف فقال المعارف ضربان: أحدهما باضطرار وهو معرفة الله عز وجل، ومعرفة الدليل الداعى إلى معرفته وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب.

---

(٩٦) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٤٢، ص ١٢١.

(٩٧) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٣٦، ١٣٧.

وبنى على ذلك قوله فى مهلة المعرفة فخالف سائر الأمة فقال فى الطفل: إنه يلزمه فى الحال الثانيـة من حال معرفتـه بنفسه أن يأتى بتجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل وكذلك عليه أن يأتى مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله، بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى أنه لم يأت بذلك فى الحال الثانية من معرفتـه بنفسه ومات فى الحال الثالثة مات كافرا وعدوا لله تعالى مستحقا الخلود فى النار، وأما معرفته بما لا يعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتى بمعرفة ذلك فى الحال الثانية من سماعه للخبر الذى يكون حجة قاطعة للعذر.

فأبا الهذيل[٩٨] إنما ذهب إلى أن المعرفة ضرورية فى حالة واحدة فقط هى معرفة وجود الله- والدليل الداعى إلى معرفته وقصر الضرورة فى المعرفة على هذه المسألة فقط، وما عداها فهو مكتسب مراد بما فى ذلك المعارف الحسية والاستدلالية، ولعله إنما قال بأن المعرفة بوجود الله والدليل المثبت لهذا الوجود ضروريان حتى ثبتت المسئولية على الذين لم تبلغهم رسالات الأنبياء إذ لو كانت معرفة وجود الله ضرورية لما كان هناك عذر لأحد فى الجهل به وبالتالى لن يعفى أحد من مسئولية الإيمان بالله ومن العقوبة على الكفر به وإنكار وجوده أو الجهل به.

ومعنى هذا أنه لم يقل بهذه الأسباب من نظرية المعرفة وطبيعة المعلوم، بل لأسباب دينية عملية تتعلق بالمسئولية عن الإيمان.

الدليل على وجود الله عند أحمد بن يحيى بن المرتضى «المهدى لدين الله»:

وهو[٩٩] أحد رجال الزيدية- له اتجاه معتزلى- ولكنه لم يخرج عن المعالم الرئيسية للإمامة لدى الزيدية- وولد عام ٧٦٣هـ بذمار جنوب صنعاء وله مؤلفات فى الفقه وأصوله وفى علم الكلام.

ولابن المرتضى رأيه فى معرفتنا بالله فيرى أنها ضرورية لأن الإنسان يعلم أنه لم يخلق نفسه وأنه لم يخلق من غير شئ فلابد من خالق يخلقه فهى علم مكتسب متولد عن النظر- ولذا فهو يرى أن قول غيلان الدمشقى وأبى الهذيل العلاف هما أقرب إلى الصحة.

---

(٩٨) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٣٩.

(٩٩) د. صبحى أحمد محمود جـ ١ من المجلد الثانى فى علم الكلام ص ٤٣٢ وما بعدها.

وذلك لأن المعتزلة اختلفت فى معرفة الصانع فيرى أبو على الأسوارى إلى أنه ضرورى ولكن النظر شرط له، وذهب غيلان الدمشقى إلى أن علم الإنسان بأنه مصنوع لم يصنع نفسه بل صنعه غيره ضرورى، أما سائر مسائل العدل والتوحيد فاكتسابى، وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الداعى إلى معرفة الصانع ضرورى وما بعده مكتسب وذهب بشر بن المعتمر إلى أن المعارف ثلاث:

معرفة الإنسان أن نفسه ليست من صنعه فلابد من مخترع وهذه ضرورية، ومعرفة بما سوى الله وهذه تدرك بالحواس ثم معرفة ثالثة بالرأى والقياس، وذهب عباد والجبائيان والقاضى والحاكم الجشمى إلى أن علوم العقل كلها ضرورية وما عداها مكتسب.

ولابن المرتضى رأيه فى التدليل على وجود الله بهذه الأدلة يقول:

«إن العالم محدث وذلك لأن الجسم لا يخلو من أعراض وهذه محدثة فلابد أن الأجسام محدثة، وإذا ثبت حدوث الجسم احتاج إلى المحدث كاحتياج أفعالنا إلينا لحدوثها، والعلم بكون المحدث لابد له من محدث استدلالى بل ضرورى ولا تأثير للنجوم خلافا لقول المنجمين الذين ذهبوا إلى أن جميع ما يحدث فى العالم من تأثيرها، والرد أن الجسم لا يقدر على أحداث جسم وإلا لصح منا إحداث الأجسام.

وذهبت الطبائعية إلى أن العالم قد حدث بالطبع وذلك قول غير معقول ولا دليل عليه فإن عنوا بالطبيعة البارى سبحانه وتعالى فقد أخطأوا فى العبارة.

ولا يجوز أن يكون العالم وصانعه قديمين على نحو ما ذهب بعض الفلاسفة وإلا لم يكن أحدهما بكونه صانعا أولى، ولا يصح مصير الشئ الواحد أشياء كما ذهبت الفلاسفة إلى القول أن هيولى الجسم كانت شيئا واحدا فلما حلت بها الصورة صارت أشياء مختلفة إذ لابد أن تتميز الهيولى بصفة ذاتية عن الصورة إن كانت بخلافها فيكونان شيئين قبل اجتماعهما وبعده.

الدليل على وجود الله عند الباقلانى:

لكى نتفهم بأكثر وضوحا وجهة نظر الأشاعرة[(١٠٠)] نأخذ مثالا واحد منهم وهو الباقلانى لأنه أثبت حدوث العالم وأثبت محدثه وأنه مخالف لخلقه وأنه عادل حكيم فيما

---

(١٠٠) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٥٩٤.

أنشأه من مخترعاته من غير حاجة إليها ولا محرك، وداع، وخاطر، وعلل دعته إلى إيجادها.

والباقلانى[101] هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضى المعروف بابن الباقلانى. ولد فى البصرة ولم يحدد أحد من المصادر تاريخ مولده.

قال الباقلانى: أن الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض هى محدثة فتحتاج إلى محدث هو الله.

وقد دلل على وجود الله بهذه المقدمة وغايتها أن العالم محدث:

قال: «إن جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنسين، أى الجواهر والأعراض وهو محدث بأسره وذلك لأن :

الأعراض حوادث والدليل على حدوثها هو بطلان الحركة عند مجئ السكون، لأنها لو لم تبطل عند مجئ السكون لكانا موجودين فى الجسم معا ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكنا معا- وذلك مما يعلم فساده ضرورة».

وكذلك الأجسام حادثة والدليل على حدوثها: «أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله، إذ لا يخلو إما أن يكون موجودا معه أو بعده، وكلا الأمرين يوجب حدوثه».

والدليل على أن الجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث «أنا نعلم باضطرار أنه متى كان موجودا فلا يخلو من أن يكون متماس الأبعاض مجتمعا أو متباينا مفترقا لأنه ليس بين أن تكون أجزاؤه متماسة أو متباينة، منزلة ثالثة فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثا إذ كان لابد أن يكون إنما وجد مع وجودها أو بعدها، وأى الأمرين ثبت وجب به القضاء على حدوث الأجسام (أى الحكم بحدوث الأجسام).

ويمكن تفسير هذه المقدمة هكذا:

العالم كله محدث؛ لأنه مؤلف من جواهر وأعراض، والأعراض حوادث لبطلان الحركة عند مجئ السكون- والأجسام حادثة؛ لأنها لا تسبق الحوادث ولم توجد قبلها وما لا يسبق المحدث فهو محدث مثله، والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث لأنه متى وجد فهو بحال ما.

---

(١٠١) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٥٦٩، ومن ٦٠١ حتى ٦٠٤.

وما لم يسبق الحوادث فمن الضرورى أنه محدث، إذ يوجد مع وجودها أو بعدها، إذن العالم بأسره محدث.

أما عن كيفية إثبات الصانع: ففى الدليل الأول قال: «كل ما هو محدث فله محدث بالضرورة، فالكتابة لابد لها من كاتب، والصورة لابد لها من مصور، والبناء لابد له من بان وهكذا» فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها إذا كانت ألطف وأعجب صنعا من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات.

الدليل الثانى هو: «علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدما لنفسه وجنسه، لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه ولم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر، وفى العلم بأن المتقدم من المتماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر، دليل على أن له مقدما قدمه وجعله فى الوجود مقصورا على مشيئته».

فالدليل الأول يقوم على فكرة الصنع، والدليل الثانى يقوم على فكرة وجود نظام وترتيب فى الموجودات، ولا يمكن أن يقع ترتيب ونظام بين أمور متجانسة إلا بمرتب ومنظم.

وإثبات وجود الله على أساس فكرة وجود نظام فى العالم هو البرهان الرابع عند القديس توما الأكوينى الذى عاش بعد الباقلانى بأكثر من قرنين.

ودليل ثالث هو أن لكل شئ شكلا معينا مخصوصا بحيث لا يمكن أن يجتمع فى الشئ الواحد أشكال متضادة، ولا يمكن أن يكون هذا كذلك إلا بمؤلف ألف شكل الشئ وقصد كونه كذلك.

ودليل رابع أن الحى كان فى البدء مواتا فكيف يصير حيا بغير حى قادر.

وقد أثبت الباقلانى بأن صانع المحدثات لا يشبهها؛ لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها فى الجنس أو فى الصورة، ولو أشبهها فى الجنس لكان محدثا، ولكانت قديمة كما أنه قديم لأن المشتبهين هما ما سد أحدهما مسد صاحبه وناب منابه.

كما أنه أثبت أن صانع العالم واحد، والبرهان الذى ساقه هو بعينه ما قاله الأشعرى، ويرجع إلى الآية القرآنية لقوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ الأنبياء: ٢٢.

وقوله تعالى: ﴿وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ المؤمنون: ٩١- وهو دليل التمانع المشهور.

وخلاصته بلغة الباقلانى: أن الاثنين يصح أن يختلفا، ويريد أحدهما ضد مراد الآخر فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعا لتضاد مراديهما، فوجب ألاَّ يتما أو يتم مراد أحدهما دون الآخر فيلحق من لم يتم مراده العجز، أو لا يتم مرادهما فيلحقهما العجز، والعجز من سمات الحدث، والقديم لا يجوز أن يكون عاجزا».

والباقلانى[(١٠٢)] اتساقا مع مذهبه فى إطلاقه إرادة الله ومشيئته يجوّز أن يؤلم الله تعالى الأطفال من غير عوض وأن يأمر بذبح الحيوان وإيلامه لا لنفع يصل إليهم، وأن يسخر بعض الحيوان لبعض وأن يفعل بالعقاب الدائم على الإجرام المنقطعة، وأن يكلف عباده ما لا يطيقون وأن يخلق فيهم ما يعذبهم عليه وغير ذلك من الأمور.

وكل ذلك عدل من فعله، جائز مستحسن فى حكمته. وهو يفسر ذلك بأن القبيح ليس عقليا بل الله هو الذى يبيح ويحظر لا آمر عليه. قال: «فلم يجب أن يقبح جميع ما ذكرناه من فعله قياسا على قبحه منا».

---

(١٠٢) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٦١٩.

رابعا: أدلة المعتزلة على غائية الطبيعة كدليل على وجود الله وصلتها بأصل العدل عندهم:

مسألة الخلق عند الجاحظ:

الجاحظ كان آخر[1] المتكلمين وأحسنهم لهجة، وقال عنه الشهرستانى أنه طالع كثيرا من كتب الفلاسفة الطبيعيين متأثرا بهم. وتوفى سنة ٢٥٥هـ = ٨٦٨م.

ويهمنى قبل أن أتكلم عن فلسفته المادية الطبيعية أن أبين رأيه فى معرفته بالله.

الجاحظ وهو من (أصحاب المعارف):

قال بأن المعارف كلها ضرورية، وقال «لو لم يكن العلم بالله تعالى ضروريا وكان من فعلنا لكان يصح من الواحد منا أن يختار الجهل بدلا من العلم فى الحال الثانية من النظر لأن من حق القادر على الشئ أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد، والمعلوم أنه لا يمكنه ذلك فليس إلا أن المعرفة ليست من فعلنا، وإذا لم تكن من فعلنا كانت ضرورية»[2].

كما قال: «إن المكلف إذا لم يعرف فى نظره أنه نظر صحيح يؤدى إلى العلم فإنه يجب أن لا يدخل تحت تكليفه ولا يجوز له الإقدام عليه لأن الإقدام عليه كالإقدام على الجهل المطلق».

كما قال الجاحظ بحجة ثالثة وهى:

«إن المكلف لو كان مكلفا بالمعرفة لكان يجب أن يعلم صفتها لأن المكلف لابد أن يكون عالما بصفة ما كلفه، والمعلوم أنه حال النظر لا يمكنه أن يعلم صفة المعرفة ولو وقعت المعرفة عند نظره لكان لا تقع إلا حدسا واتفاقا فلا يحسن تكليفه بها، لأن التكليف بما لا يعلم كالتكليف بما لا يطاق فى باب القبح».

وقد رد القاضى عبدالجبار على هذه الحجج الثلاث.

---

(١) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٤٦.

(٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦، ٥٧.

د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٣٩.

فلسفته المادية الطبيعية:

بسبب تأثر الجاحظ[٣] بالفلاسفة الطبيعيين الذين كانوا يقولون بقدم العالم واستحالة فناء المادة، قال أن الخلق عبارة عن تجمع أجزاء المادة فى أجسام منتظمة، وأن الفناء هو تفرقة أجزاء تلك الأجسام. وقول الجاحظ بقدم المادة جعله مخالفا للعقيدة الإسلامية التى تقول أن الله خلق العالم من العدم، وقد اعترض عليه البغدادى لأنه يوجب أن يكون الله يقدر على خلق شئ ولا يقدر على إفنائه وأنه تعالى لا يستطيع أن يكون منفردا كما كان قبل خلقه للعالم.

كما أن قول الجاحظ بطبائع الأجسام كما قال بها الفلاسفة الطبيعيون جعله يقول أن الله لا يدخل النار أحدا، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها وتمسكهم فى نفسها على الخلود ثم تحيلهم إلى طبيعتها وتجعلهم جزءا منها فلا يبقون فيها مخلدين فى العذاب. كما قال أن العباد لا فعل لهم سوى الإرادة. أما سائر الأفعال فتقع منهم طباعا لا اختيارا. وقد اعترض عليه البغدادى وقال أن فلسفته الطبيعية تلك تجعل من العبادات كالصوم والصلاة أنها ليست من فعل الإنسان وإنما تقع منه بالطبيعة كذلك أفعال السرقة والقتل وغيرها لا تكون بإرادته، ولهذا فما كانت تقع منه طباعا وليس كسبا فلا يستحق عليها الثواب أو العقاب كما هو الحال فى عدم إثابته أو عقابه على لونه وتركيب جسمه لأن هذا ليس من كسبه.

كما كان يرى أن النفس الإنسانية هى الحاسة المدركة وليس الحواس لأن الحواس من جنس واحد والاختلاف فى جنس المحسوس وفى موانع الحساس والحواس لا غير ذلك[٤] لهذا كان الجاحظ لا يمانع أن يخلق الله تعالى حاسة سادسة غير معلومة لمحسوس سادس غير معلوم.

كذلك قول الجاحظ[٥] فى «دلالة الخلق على الخالق» بعد حديث طويل عن الكلب والديك وصفاتهما وأحوالهما: «فليس لقدر الكلب والديك أنفسهما وأثمانهما ومناظرهما

(٣) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٤٦، الشهرستانى الملل والنحل جـ ١ ص ٨٠.

(٤) الأشعرى: المقالات جـ ٢ ص ٣٤١، زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٤٧.

(٥) الجاحظ: الحيوان ص ١٠٩، ١١٠ جـ ٢.

ومحلهما من صدور العامة، أسلفنا هذا الكلام وابتدأنا بهذا القول، ولسنا نقف على أثمانهما من الفضة والذهب، ولا ننظر إلى أقدارهما عند الناس، وإنما ننظر فيما وضع الله عز وجل من الدلالة عليه، وعلى إتقان صنعه وعلى عجيب تدبيره وعلى لطيف حكمته وفيما استخزنهما من عجائب المعارف وأودعهما من غوامض الإحساس وسخر لهما من عظام المنافع والمرافق ودل بهما على أن الذى ألبسهما ذلك التدبير وأودعهما تلك الحكم يجب أن يفكر فيهما ويعتبر بهما ويسبح الله عز وجل عندهما، فغشى ظاهرهما بالبرهان وعم باطنهما بالحكم وهيج على النظر فيهما والاعتبار بهما، ليعلم كل ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سدى ولم يترك الصور هملا وليعلموا أن الله عز وجل، لم يدع شيئا غفلا غير مرسوم ونثرا غير منظوم وسُدى غير محفوظ، وأنه لا يخطئه من عجيب تقديره، ولا يعطله من حلى تدبيره، ولا من زينة الحكم وجلال قدرة البرهان، ثم عم ذلك بين الصؤابة والفراشة، إلى الأفلاك السبعة وما دونهما من الأقاليم السبعة».

الجاحظ هنا استخدم وسيلة التأمل والنظر العقلى فى المخلوقات والمشاهد الكونية المختلفة للوصول إلى إثبات قدرة الله واستجلاء آيات عظمته، ولذلك كان يعقد فصولا كثيرة يتحدث فيها عن دلالة الخلق على الخالق لإبراز العظمة الإلهية التى تكمن وراء هذه المخلوقات، كما أن هذا منهج جديد فى التدليل على وجود الله وعلى تفرده بالخلق بما فى مخلوقاته من دقة فى أسرارها وعجائبها. فالجاحظ قد استخدم العقل معتمدا على ثقافات فلسفية واعية ناضجة عميقة أعانته على إبراز ما فى المخلوقات من لطف الصنعة ودقة التدبير، وهذا المنهج فى الاستدلال قد دعا إليه القرآن حيث أوجب النظر فى ملكوت السموات والأرض والاستبصار بعظمة المخلوقات والاستهداء بالإبداع الكونى فى الوصول إلى معرفة الخالق القادر وأنه قد تفرد وحده بهذا الخلق العجيب، ليعلم كل ذى عقل أنه لم يخلق الخلق سدى فالجاحظ يريد أن يجعل من إيمانه بالله ووحدانيته منطقا يستقيم مع كل ذى عقل يتأمل ويفكر فى كل ما خلقه الله. ويتيقن بهذا من غائية الطبيعة، وفى هذا دليل على عناية الله بخلقه لأن الغائية هى الخير المحض والعدل الكامل.

نظرية الخلق عند النظام:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام(٦)، وهو من أهل البصرة ولقب «النظام» لأنه «كان نظاما للكلام المنثور والشعر الموزون كما يقول المعتزلة» أو لأنه «إنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة. ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده واختلفت الأقوال في تاريخ وفاته. أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته، فإن ذهاب جمهرة المؤرخين إلى تصدره في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨- ٢٢٧هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاكر من أن النظام توفي سنة ٢٣١هـ (إحدى وثلاثين ومائتين) عن عمر يتراوح بين السبعين والخامسة والسبعين.

ولقد ناظر النظام كثيرا من الزنادقة والمجوسية والدهرية والثنوية، وناقض كثيرا من آراء الفلاسفة وفندها، وكان يستخدم في مناظراته لهم كثيرا من المبادئ الفلسفية التي تعلمها، وكان هدفه الذي يسعى إليه هو تقرير عقيدة التوحيد وإثبات قضية العدل الإلهي.

ولقد أبطل النظام(٧) عقيدة المانوية في زعمهم القائل بأن الكون يتكون من أصلين قديمين هما النور والظلمة، قائلا لهم :

«فإذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما كما يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار وكما يمنع الماء مما في طبعه من السيلان، بل ينبغي أن يكونا لا يزدادان إلا تباينا ومفارقة على قولكم».

فكان هم النظام من هذا تقرير الإيمان بوجود الخالق سبحانه وتعالى.

ولقد قال عنه أبو الحسين الخياط عند ما كان يحتضر.(٨)

«اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه برئ، اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل علي سكرة الموت، قالوا: فمات في ساعته وهذه هي سبيل أهل الخوف والمعرفة به».

---

(٦) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٩٨، ٢٠٠.

(٧) الجاحظ: الحيوان جـ ٤ ص ٤٤١، ٤٤٢.

(٨) أبو الحسين الخياط: الانتصار ص ٤١، ٤٢.

ولقد كان النظام[٩] من أعظم شيوخ المعتزلة وأقدرهم على الكلام وأكثرهم تعمقا للفلسفة، وكان تلميذ أبى الهذيل العلاف، وهو من الطبقة الثالثة والعشرين من طبقات المعتزلة.

ولذلك قال بالكمون مستخدما المبادئ الفلسفية التى أخذها عن الفلاسفة لكى يقرر عقيدة التوحيدة ممتزجة بأصل[١٠] العدل الإلهى.

والكمون والمداخلة معناهما: «أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات فى وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات أولادهن غير أن الله أكمن بعض الأشياء فى بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها».

«ومحال عنده فى قدرة الله أن يزيد فى الخلق شيئا أو ينقص منه شيئا».

وقد رد الخياط على دعوى ابن الراوندى فيقول:

«وهذا كذب على إبراهيم»، والمعروف من قول إبراهيم أن الله- جل ذكره- كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا نهاية، وكان مع قوله: أن الله خلق الدنيا جملة يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله. هذا قوله المعروف المشهور عند أهل الكلام. ثم قال (ابن الراوندى) وكان (أى النظام) يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها». ويرد الخياط فيقول: «وهذا أيضا لم يحكه عنه غير عمرو بن بحر الجاحظ وقد أنكره أصحابه عليه».

والكلام فى الكمون يتعلق بالأمرين: كمون الأعراض وكمون الموجودات.

ولقد قال الأشعرى وابن الراوندى أن النظام كان يقول بكلا النوعين: كمون الأعراض وكمون الموجودات. وكمون الأعراض معناه: «أن الأعراض قديمة فى الأجسام غير أنها تكمن فى الأجسام وتظهر، فإذا ظهرت الحركة فى الجسم كمن السكون فيه وإذا ظهر السكون فيه كمنت الحركة فيه، وكذلك كل عرض ظهر كمن ضده فى محله».

---

(٩) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٩٨.

(١٠) الخياط: الانتصار ص ٥١، ٥٢، البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٢٧، ود. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٢٣٧ وما بعدها.

أما كمون الموجودات وهو الأهم هنا، فيشبه قول الرواقية «بالعلل البذرية».

ويرى الشهرستانى[11] أن النظام بسبب ميله إلى الفلاسفة الطبعيين دون الإلهيين، أخذ هذا القول عن أصحاب الكمون والظهور.

ويرى ماكدونالد[12] أنها كانت محاولة توفيق بين القرآن الذى يقول أن الكون خلق فى مدة معينة، وبين أرسطو الذى يرى أن الكون قديم وسيبقى إلى الأبد. ولست أدرى كيف فهم ماكدونالد قول النظام على هذا الشكل؟ لأن الحقيقة أنه لم يقم بالتوفيق هذا، بل كان قوله صريحا بأن الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة وفى وقت واحد. وأن نظريته فى الكمون قريبة من نظرية النشوء والتطور الحديثة، لأنه يدل على أن العالم على ما هو عليه الآن من الرقى والترتيب كان فى فكر الله قبل أن يخلقه، وأنه تعالى خلق الموجودات وأكمن بعضها فى بعض ثم أخذ يظهرها على الترتيب الذى وضعه لها.

وقد أنكر ضرار بن عمرو[13] مذهب النظام فى الكمون لأنه يجد فى إثباته منافيا مع التوحيد، لأن القول بالكمون يقتضى القول بإثبات الإحراق للنار مثلا وإثبات الطبائع للأشياء يقتضى وجود فاعلين مع أن الفاعل الأصلى الواحد هو الله- هذه هى وجهة ضرار- وقول ضرار هو:

«إن القول بالكمون لا يصح إلا بأن يكون فى الإنسان دم وإنما هو شئ تخلق عند الرؤية، وقال النظام: «وهو قد كان يعلم يقينا أن جوف الإنسان لا يخلو من دم» قال النظام: «ومن زعم أن شيئا من الحيوان يعيش بغير الدم أو شئ يشبه الدم فواجب عليه أن يقوم بإنكار الطبائع ويدفع بالحقائق بقول جهم فى تسخين النار وتبريد الثلج وفى الإدراك والحس والغذاء والسم، وذلك باب آخر فى الجهالات. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بأن يكون فى الإنسان دم وإلا بأن تكون النار لا توجب الإحراق والبصر الصحيح لا يوجب الإدراك. فقد دل على أنه فى غاية النقص والغباوة أو فى غاية التكذيب والمعاندة».

فالنظام هنا قد جعل من اجتماع الطبائع المتضادة فى جسم واحد كاجتماع النار والماء مثلا فى الحطب قبل إحراقه وقهر هذه الطبائع على وجودها فى هذا الجسم الواحد مع ما بينها من تضاد يدل على أن هناك من قهرها على ذلك وهو الله.

(١١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٥٦.

(١٢) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٢٨.

(١٣) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٢٣٨.

كما قال النظام:(١٤) «وجدنا الحطب عند انحلال أجزائه وتفرق أركانه التى بنى عليها ومجموعاته التى ركب عنها، وهى أربع:

نار ودخان وماء ورماد، ووجدنا للنار حرا وضياء ووجدنا للماء صوتا ووجدنا للدخان طعما ولونا ورائحة ووجدنا للرماد طبعا ولونا ويبسا، ووجدنا للماء السائل من كل واحد من أصحابه(!)- ثم وجدنا أجناسا ركبت من المفردات ووجدنا الحطب ركب على ما وصفنا. فزعمنا أنه ركب من المزدوجات ولم يركب من المفردات.

معنى هذا: «أن الحطب عند انحلال أجزائه وتفرق أركانه التى بنى عليها ومجموعاته التى ركب منها وهى: النار والدخان والماء والرماد، فإنه بعد انحلال هذه الأجزاء بالإحراق وظهور ما فيها من ألوان وطعوم وروائح وما بينها من تضاد وجد أن الحطب يتكون منها وأنها كانت كلها كامنة فيه. ثم يستمر فى تصور هذه الصورة ويقول:

«وأن زعم (يعنى منكر الكمون) أنه إنما أنكر أن تكون النار كانت فى العود لأنه وجد النار أعظم من العود ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير، وكذلك الدخان، فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب وفى الزيت وفى النفط، وإن زعم أنهما سواء وأنه إنما قال بذلك لأن بدن ذلك الحطب لم يكن يسع الذى عاين من بدن النار والدخان فليس ينبغى لمن أنكر كمونها من هذه الجهة أن يزعم أن شرر القداحة والحجر لم يكونا كامنين فى الحجر والقداحة».

معنى هذا أن النظام يدحض خصمه ويلاحقه بالحجة الدامغة مهما قدم له من مزاعم، فهو إن كان قد أنكر كمون النار والدخان فى عود الحطب لأن حجم النار والدخان أكبر من حجم عود الحطب ولا يعقل أن يكمن الكبير فى الصغير فإنه لا يستطيع أن يقول أن جسم الشرر كان أكبر من جسم الحجر والقداحة. واستمر النظام بعد ذلك فى تقريره لمبدأ الكمون بصور مختلفة.

والنظام فى جهده هذا يهدف إلى غاية واحدة هى إثبات وجود الله من خلال غائيته فى الطبيعة وحكمته فى تخليق كل ما فى الكون والطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان، وأن كل ما يفعله ضرورى ومقصود وليس بالصدفة.

---

(١٤) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٢٣٩ حتى ص ٢٥٢، الجاحظ: الحيوان جـ ٥ ص ٩٢- ٩٣.

قال النظام[١٥] «خلق الله الخلق لعلة تكون وهى المنفعة، العلة هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقا»، كما قال أبو الهذيل بل قال: «هى علة تكون وهى الغرض».

وفى النهاية يقول النظام:

«قال أبو اسحاق: قال الله عز وجل عند ذكر إنعامه على عباده وامتنانه على خلقه فذكر ما أعانهم به من الماعون ﴿أفرأيتم النار التى تورون* أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون﴾ سورة الواقعة: ٧١، ٧٢.

وكيف قال: ﴿شجرتها﴾ وليس فى تلك الشجرة شئ وجوفها وجوف الطلق فى ذلك سواء، وقدرة الله على أن يخلق النار عند مس الطلق كقدرته على أن يخلقها عند حك العود وهو تعالى وعز، لم يرد فى هذا الموضع إلا التعجب من اجتماع النار والماء.

وهل بين قولكم فى ذلك وبين من زعم أن البذر الجيد والردئ والماء العذب والمالح والسبخة والخبرة الرخوة والزمان المخالف والمرافق سواء وليس بينها من الفرق إلا أن الله شاء أن يخلق عند اجتماع هذه ﴿حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا﴾ سورة عبس: ٢٧ - ٢٩ دون تلك الأضداد، ومن وقال بذلك وقاسه فى جميع ما يلزم من ذلك قال كقول الجهمية فى جميع المقالات وصار إلى الجهالات وقال بإنكار الطبائع والحقائق».

وقد تكلم النظام[١٦] فى علم الإنسان فهو يرى «أن الحيوان كله جنس واحد لاتفاق جميعه فى التحرك بالإرادة وأن أفعال الحيوان كلها من جنس واحد وهى كلها حركة وسكون، والسكون عنده حركة اعتماد والألوان والطعوم والأصوات والخواطر أجسام مختلفة ومتداخلة، ورأيه فى ذلك يشبه رأى الرواقية تماما التى ترى فى كل شئ مادة.

كما تكلم فى الروح وقال أن الإنسان روح والروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف على سبيل المداخلة، والروح جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد».

وقال «إن الروح فى هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار».

---

(١٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٨.

(١٦) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٢٥٤ وما بعدها.

كما حكى الجاحظ أن النظام قال: «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التى هى: الأذن والفم والأنف والعين؛ لأن للإنسان سمعا هو غيره وبصرا هو غيره، وأن الإنسان يسمع بنفسه وقد يصم لآفة تدخل عليه، وكذلك يبصر بنفسه وقد يعمى لآفة تدخل عليه».

وقد تقول عليه ابن الراوندى وروى عنه أنه كان يزعم أن الأرواح جنس واحد، وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها، وأن أهل الجنة يدخلونها وقد نفس عنهم برفع بعض هذه الآفات إلا أنه لابد عنده من أن يبقى فيهم بعضا وإلا لم يجز منهم فى زعمه أكل ولا شرب ولا نكاح».

وأجاب الخياط عن هذا فقال:

«أما قوله» إن إبراهيم (النظام) كان يزعم أن الأرواح جنس واحد فقد صدق، كذلك كان يقول إبراهيم. وأما قوله «أن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح آفة عليها» فإنما كان يقول: إن هذه الأجسام آفة على الأرواح فى دار الدنيا التى هى دار بلوى واختبار ومحن فهى مشوبة بالآفات لتتم المحنة ويصح الاختبار فيها. فأما الجنة فإنها عنده ليست بدار محنة ولا اختبار وإنما هى دار نعيم وثواب، فليست بدار آفات ولابد للأرواح عند إبراهيم إذا أراد الله أن يوفيها ثوابها فى الآخرة أن يدخلها هذه الأجسام من الألوان والطعوم والأراييح لأن الأكل والشرب والنكاح وأنواع النعيم لا تجوز على الأرواح إلا بإدخال هذه الأجسام عليها».

وقال ابن الراوندى عنه أيضا: «وكان (أى النظام) يزعم أنه لابد من أن يكون فى أرواح أهل النار فضل عن مقدار عذابهم لأنه لو استغرقها العذاب لغمرها ولو غمرها لعطل- بزعمه- حسها. ولو فعل ذلك لم تجد ألما ولا مكروها، قال (ابن الراوندى) وتأويل قوله: «لابد من أن يكون فى أرواحهم فضل عن مقدار عذابهم»- أن أرواحهم تحتمل أكثر مما نزل بهم».

ويرد الخياط على هذه الدعوى الأخيرة قائلا أن: «قول إبراهيم فى هذا الباب هو قول المسلمين جميعا، وهو أن الله عز وجل يدخل على أهل النار من العذاب بقدر ما تحتمله بنيتهم، ولا يزيل عقولهم ولا يبطل حسهم لأنه لو فعل ذلك بهم لم يجدوا ألم العذاب ولا شدة العقاب».

كما بحث النظام فى الإدراك الحسى فهو يرى «أن الإدراك يتم بمداخلة الحاسة فى المحسوس فالمدرك للشئ إنما يدركه بأن «يطفر البصر إلى المدرك فيداخله والإنسان لا يدرك المحسوس بحاسة إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة».

و «الصوت جسم لطيف وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت وهو عرض» و «الصوت ينتقل فى الجو فيصاك الأسماع ويؤلمها ولا يسمع إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه».

كما بحث النظام فى فعل الإنسان فهو يرى أن لا فعل له إلا الحركة وأنه لا يفعل الحركة إلا فى نفسه، وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل كالصدق والكذب وكلام الإنسان وسكوته وسائر الأفعال حركات. وكذلك سكون الإنسان فى المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين: أى تحرك فيه وقتين.

وكان يقول أن اللذة ليست من فعل الإنسان.

ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام لأنه كان يزعم أن الألوان والطعوم والأرابيح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسام لطيفة. وكان يقول: أن ما حدث فى غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشئ كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرامى به وتصاعده عند زجة الزاج به صُعُداً.

وكذلك الإدراك من فعل الله سبحانه بإيجاب الخلقة ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأشياء المتولدة.

وكان يقول فيما يحكى عنه: إن الله سبحانه خلق الأجسام ضربة واحدة وأن الجسم فى كل وقت يخلق.

ومن أغرب الآراء المنسوبة إلى النظام(١٧) فى الطبيعيات قوله بالطفرة، وذلك أنه قال «أن المار على سطح الجسم يسير من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا المار ولا مرّ عليها ولا حاذاها ولا حلّ فيها».

وسبب قول النظام بالطفرة نفيه للجزء الذى لا يتجزأ فقد خالف أستاذه أبا الهذيل العلاف فى قوله بتثبيت الجزء الذى لا يتجزأ. ويرى ابن حزم أن هذا القول لا ينطلق إلا

(١٧) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٢٦٠، زهدى جار الله: المعتزلة ص ١٢٣.

على حاسة البصر، فإذا أطبق الإنسان بصره ثم فتحه لاقى خضرة السماء والكواكب والأفلاك البعيدة بلا زمان، كما يقع على أقرب ما يلاصقه من الألوان بدون تفاضل بين إدراك القريب وبين إدراك البعيد فى المدة أصلا. وهذا يدل على أن البصر يخرج من الناظر ويقع على كل مرئى قرب أم بعد دون أن يمر فى شئ من المسافة التى بينهما ولا يحل فيها ولا يقطعها »

وابن حزم معذور إذ قال هذا لأنه كان يجهل ما أظهره العلم الحديث من أن النور يقطع المسافة فى زمن وأن بعض الأجرام السماوية البعيدة التى نبصرها بمجرد أن ننظر إليها قد قضى نورها آلاف السنين حتى وصل إلينا، وأن سرعة النور عظيمة جداً بحيث إننا إذا أطبقنا عيوننا ثم فتحناها لاقت الكواكب والأفلاك القريبة من الأرض فى مدة قصيرة جداً يعجز الإنسان عن إدراكها فينخدع كما انخدع ابن حزم ويعتقد أن البصر يقطع المسافات بلا زمان.

كما قال النظام بأن الجزء يمكن تجزئته إلى ما لانهاية فلا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء وإذا كان الجزء قابلا للتنصيف إلى ما لانهاية فإن الجسم وإن كان يتناهى فى المساحة والزرع، إلا أن أجزاءه لا تتناهى من حيث التجزؤ والأجزاء متفاوتة فى الحجم.

وقد اعترض البغدادى[١٨] على النظام فقال أن قوله بإمكان تجزؤ الجزء إلى ما لانهاية يؤدى إلى استحالة كون الله تعالى محيطا بآخر العالم عالما به، وذلك مخالف لقوله تعالى ﴿ وأحصى كل شئ عددا ﴾.

وأعتقد أن هذا الاعتراض غير صحيح لأن الله هو اللانهاية، وإذا كان كذلك أمكنه أن يدرك ما لانهاية له.[١٩] كما أن النظام لم يقل أن كل جزء يمكن أن ينقسم بالفعل إلى ما لانهاية، بل قال حسبما يروى الخياط: «أنه ما من جزء إلا ويمكن أن يقسمه الوهم إلى قسمين» وهذا قول معقول ممكن تصوره بالعقل.

والأشاعرة خالفت النظام فى الجزء الذى يتجزأ وقالت بقول العلاّف. أما ابن حزم فقد تمسّك برأى النظّام. والنظّام عارض نظرية الجوهر الفرد وأخذ بنظرية الكمون.

(١٨) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١٢٣.

(١٩) الخياط: الانتصار ص ٣٣، ٥٥.

ويرى الشهرستانى أن النظام[٢٠] أخذ قوله فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ عن الفلاسفة.

وأن قول النظام[٢١] يشبه كثيرا ما قاله الفيلسوف زينو من أن المسافة لا تتناهى ابدا من جهة أن الخط المستقيم ينقسم إلى نقط لا نهاية لها وكل نقطة تنقسم أيضا إلى نقط لا نهاية لها.

وقد تعرض للرد على النظام[٢٢] فى مسألة الطفرة هذه أبو المعالى الجوينى فى «الشامل» وبين بعض حجج النظام ورد عليها بتوسع وتفصيل مما يدل على أن مذهب النظام فى الطفرة كان لا يزال حيا قويا حتى فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى.

ويورد الجوينى مثلين ضربهما النظام للدلالة على الطفرة.

١- الأول أنه قال: إذا صورنا شكلا مربعا متساوى الأضلاع ثم مددنا خطا من إحدى زواياه إلى الزاوية المقابلة أى رسمنا قطرا، والقطر هو أطول خط مستقيم فى المربع، فلو أخذت نملة فى الدبيب على خط القطر بينما دبت نملة أخرى من منشأ القطر على ضلعى الشكل فإن النملة السالكة خط القطر إلى الزاوية الأخرى تصل إلى هذه الزاوية قبل وصول النملة الدابة على الضلعين «وليس ذلك إلا لطفر صاحبة القطر» (أى النملة الدابة على القطر). هكذا ذكره الجوينى. وكان من السهل عليه أن يرد على النظام بأن يقول:

«هذا الذى ذكره خروج عن المعقول إذ لا يخفى على عاقل أن ضلعى الشكل يزيد بعدهما (طولهما) على بعد (طول) خط القطر، ولو نصبنا ضلعى الشكل وقدرناهما مع خط القطر خطين متوازيين لانقطع خط القطر قبل انقطاع الآخر وظهور ذلك بالحس يغنى عن كشفه».

فهل كان النظام قليل البضاعة من الهندسة إلى هذا الحد؟

وهل لم يجد فى عصره من يرده وينبهه إلى خطئه الفاحش هذا؟

---

(٢٠) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٦٣.

(٢١) Bakewell, Source Book in Ancient Philosophy, P.24-27.

(٢٢) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٢٦٢.

٢- والثانى أنه قال: «السفينة إذا كانت فى أشد جرى فلو أراد من كان من ركبان السفينة فى مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها وصدرها فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات وما ذلك إلا لطفر المتخطى».

وكان من السهل على الجوينى هنا أيضا أن يرد عليه بأن يبين أن حركة القدم نسبية إلى سطح السفينة لا إلى حركتها، وإلا لخلّفها وتركها إن كان أسرع منها.

وهذان المثالان أو الدليلان اللذان ساقهما النظام يدلان على سذاجة فى الاستدلال كنا نكبر النظام عنها.

نظرية الخلق عند أبى الهذيل العلاف:

أبو الهذيل[٢٣] من الذين يثبتون الجوهر الفرد (الذرة) أى الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد الذى لا ينقسم. وأغلب الظن أنه أخذه عن الفلاسفة اليونان الذريين The Atomists - كديمقريطس. وممكن أن تكون معرفته بمذهب الهنود فى الذرات قد حدثت شفاهة ومحاورة.

ويقول أبو الهذيل «أن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولاعمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق. وأنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ.

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذى لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يفرده (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكا له ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم وقال: لا يجوز ذلك إلا للجسم.

فأبو الهذيل من دعاة المذهب الذرى وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين وتبعه فى ذلك معمر بن عباد وهشام الفوطى وكانا معاصرين له.

ويقول البغدادى[٢٤]: «إن قول أبى الهذيل هذا يوجب على الله إذا أفرد الجوهر ألا يكون رائيا له».

---

(٢٣) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٨٢- ١٨٤.

(٢٤) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١١٣.

وتكلم أبو الهذيل العلاف[٢٥] فى الحركة والسكون، فهو يرى أن الجسم يجوز أن يتحرك لا عن شئ ولا إلى شئ.

وأن الأجسام قد تتحرك فى الحقيقة وتسكن فى الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكون. والجسم فى حال خلق الله له لا ساكن ولا متحرك.

والأرض ساكنة والعالم ساكن وقد جعل الله الأرض ساكنة واقفة لا على شئ.

وفى الحركة المكانية لابد أن يمر الجسم المتحرك بالأمكنة كلها، وأحال أن يصير الجسم إلى مكان دون أن يمر بما قبله، ولا يحل الجزء الواحد (الجوهر الفرد) حركتان.

وقال عنه البغدادى[٢٦] أنه خالف بذلك المتكلمين الذين يرون أن الجزء الذى قامت به الحركة هو المتحرك بها دون غيره من أجزاء الجملة (وهى الفضيحة التاسعة من فضائحه فى أنه أجاز حركة الجسم الكثير الأجزاء بحركة تحل فى بعض أجزائه ولم يخبر مثل هذا فى اللون). كذلك قال البغدادى: أن العلاف قال بأن الجزء الذى لا يتجزأ لا يصح قيام اللون به إذا كان منفردا ولا تصح رؤيته إذا لم يكن فيه لون. وهذا يوجب عليه أن الله تعالى لو خلق جزءا منفردا لم يكن رائيا له.

والحركات[٢٧] عنده غير الأكوان والمماسات وكذلك السكون عنده غير الأكوان والمماسات. وكان لا يقول: «البارى مخالف للعالم».

وتكلم أبو الهذيل العلاف[٢٨] عن علم الإنسان (حقيقته) فالإنسان فى تعريفه: «هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان. وحكى عنه أنه كان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التى وقع عليها اسم الإنسان... وكان أبو الهذيل لا يقول أن كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد، ولا أنه فاعل مع غيره، ولكنه يقول: الفاعل هو هذه الأبعاض».

---

(٢٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٦، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٢
د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٨٥.

(٢٦) البغدادى: الفرق بين الفرق ص ١١٢- ١١٣.

(٢٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٣٩، و د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٨٦.

(٢٨) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٨٧.

والإنسان هو الجسد فقط دون النفس[٢٩]. ويحتج أبو الهذيل على ذلك بآيات من القرآن الكريم كالآية: ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾.

وتكلم أبو الهذيل[٣٠] عن الحواس فقال: «إن كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى، ولا يقول هي مخالفة لها لأن المخالف هو ما كان مخالفا بخلاف».

وقد اختلف المعتزلة في الحواس الخمس هل هي جنس واحد أو أجناس مختلفة فقال كثير منهم مخالفاً الجبائي أنها أجناس مختلفة فجنس السمع غير جنس البصر وكذلك حكم كل حاسة وهي على اختلافها أعراض غير الحساس.

أما الجاحظ فيرى أن الحواس جنس واحد وإنما الاختلاف في جنس المحسوس وفي مواقع الحساس لا غير ذلك، لأن النفس هي التي تدرك من هذه الطرق، وإنما اختلفت فصار واحد منها سمعا والآخر بصرا والثالث شما على قدر ما مازجها من الموانع، أما جوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحساس تمانع وتفاسد لتمانع المختلف وتفاسد المتضاد.

وتكلم أبو الهذيل في الأعراض فقال: إن الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى. والحركات كلها لا تبقى. والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باق وكذلك أكوانهم وحركاتهم منقطعة منقضية لها آخر.

ومع ذلك فإن اللذات تجتمع في السكون لأهل الجنة وتجتمع الآلام لأهل النار فيظلون إلى الأبد خامدين ساكنين كالجماد متلذذين ومتألمين.[٣١]

والسبب الذي حمل أبا الهذيل[٣٢] على القول أن الحركات أعراض وأنها لا تبقى وأن السكون عرض، وسكون الميت يبقى، وأن اللذات والآلام أعراض وأنها تبقى. فحكم بذلك بفناء حركات أهل الجنة وأهل النار. وقال البغدادي أن قول أبي الهذيل بفناء مقدورات الله عز وجل وانقطاع حركات أهل الخلدين هو اعتقاده بأن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبله حادث فوجب أن يكون لها آخر لا يكون بعده حادث.

---

(٢٩) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٣٢٩، وابن حزم: الملل والنحل جـ ٥ ص ٤١.
(٣٠) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٨٧، ١٨٩.
(٣١) الخياط: الانتصار ص ١٠ - ١٢.
(٣٢) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٠٣، ١٠٤.
الخياط: الانتصار: ص ١٠.

ومعنى هذا أن الداعى إلى قول أبى الهذيل[٣٣] بفناء المقدورات هو القاعدة التالية: «إن ما له بداية فله بالضرورة نهاية، وما دامت المقدورات لها بداية لأنها ليست قديمة بل حادثة خلقها الله فإن لها نهاية قطعا» وفى مقابل ذلك فإن ما لا بداية له لا نهاية له. وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو فى إثباته لأزلية وأبدية الحركة، وأبو الهذيل طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث أى ما له بداية، وهو لم يفعل ذلك إلا لكى يثبت وجود الله عن طريق المحدثات التى خلقها والتى لها بداية ونهاية فهى بذلك حادثة ومصيرها للفساد وليست قديمة بقدم الله سبحانه وتعالى.

ويرى أبو الهذيل أن القديم ليس[٣٤] بذى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه كل ولا بعض فوجب إذن أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع، وقد قال سبحانه وتعالى فى المحدثات أنه محيط بها لقوله تعالى: ﴿ وهو بكل شئ محيط ﴾ وأنه محص لها لقوله تعالى: ﴿ وأحصى كل شئ عددا ﴾.

ولا تكون الإحاطة والإحصاء إلا للأشياء المتناهية. ويقول ابن الراوندى عن أبى الهذيل أنه قال: «إن لما يعلمه الله تعالى ويقدر عليه غاية ينتهى إليها وحدا يقف عنده فلا يعلم بعد ذلك شيئا ولا يقدر أن يفعل شيئا أصلا»- ويكذب الخياط هذا القول المنقول عن ابن الراوندى فيقول: «إن أبا الهذيل كان يرى أن الله يعلم نفسه وأن نفسه ليست بذى غاية ولا نهاية، أما الأشياء المحدثة فإن لها كلا وجميعا وغاية ينتهى إليها العلم بها والقدرة عليها وذلك لمخالفتها للقديم».

ويقول الخياط[٣٥] عن أبى الهذيل أنه قال: «إن المحدثات ذات غايات ونهايات محصاة معدودة لا يخفى على الله منهاشئ».

وإذا قارنا بين رأى أبى الهذيل[٣٦] ورأى الكندى وهو من الفلاسفة المسلمين المعاصرين له نجد أن الكندى يخالفه فى الرأى، وذلك فى تقرير القاعدة المتعلقة بما له بداية. إذ يرى الكندى أن:

---

(٣٣) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٥٦.

(٣٤) زهدى جار الله: المعتزلة ص ١١٧ ، الخياط: الانتصار، ص ٨- ١٠.

(٣٥) الخياط: الانتصار ص ٩٠، ٩١.

(٣٦) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ من ص ١٥٧ حتى ١٦٢.

«ليس كل ما له أول فله آخر كالعدد له أول ولا آخر له. وكذلك الزمان له أول ولا آخر له، فكل ذى آخر فله بداية وليس كل ذى بداية فله آخر».

ولكنه رغم ذلك نراه فى كتابه فى «علة الكون والفساد» يشير إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية إذ يقول: «فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارئ الكون للكون جل ثناؤه وحفظ نظمها إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب ومن قبل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة لكون نهاية الزمان التى بها تكون الأكوان».

ولكن المؤلف لا يجزم بمدى صحة الرسالة للكندى بسبب بتره الفقرة الأولى من الرسالة ويعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ فى المخطوط لمجرد الفائدة.

وقد تعرض الغزالى لهذه القضية بالتفصيل فى تهافت الفلاسفة حين بحث فى إبطال قول الفلاسفة فى أبدية العالم والزمان والحركة. وقد رد عليه الفيلسوف الإسلامى ابن رشد فى تهافت التهافت. وما قاله الغزالى عن الفلاسفة والمسلك الذى سلكه أبو الهذيل العلاف معهم وهو:

«إن إمكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان» إلا أن هذا الدليل لا يقوى فإنا نحيل أن يكون أزليا ولا نحيل أن يكون أبديا لو أبقاه الله تعالى أبدا إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول. ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال:

«كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل، وهو فاسد لأن كل المستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقا ولا متساوقا والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقا وإذ قد بين أنا لا نحيل بقاء العالم أبدا من حيث العقل بل نجوّز إبقاءه وإفناءه فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالعقول».

وقد رد ابن رشد فى «تهافت التهافت» على ما يقوله الغزالى فى هذا المسلك فيقول:

«إذا سلّم لهم (أي الغزالي وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أى أن إمكانه منذ الأزل) وإن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول– صحَ لهم أن الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئا إلا الزمان وتسمية من سماه دهرا لا معنى لها . وإذن كان الزمان مقارنا للإمكان، والإمكان مقارنا للوجود المتحرك. فالوجود المتحرك لا أول له».

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلقه الشرع أخص به من إطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر.

«قلت: ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأى».

والإشارة هنا طبعا إلى أبى الهذيل العلاف، وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفه هو بعينه موقف الفلاسفة، وهو أن: كل ما له ابتداء فله انقضاء والعالم له ابتداء إذن فالعالم له انتهاء.

وأن أبا الهذيل[٣٧] يرى فى خلق الله للشئ هو تكوينه بعد أن لم يكن. وهو إرادة الله له وقوله «كن» ولا يجوز أن يخلق الله شيئا لا يريده ولا يقول له «كن»..

والله يخلق العرض ويخلق الجوهر. والله يخلق الشئ بمعنى أنه يبتدئه بعد أن لم يكن. والابتداء هو خلق الشئ أول مرة، والإعادة خلقه مرة أخرى.

---

(٣٧) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٤٨، ٤٩، ٥٠.

د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ١٩١.

وخلق الشئ غير الشئ وإعادته له غيره، وهو خلقه له بعد فنائه «وإرادة الله سبحانه للشئ غيره، وإرادته للإيمان غير أمره به وكأنه يثبت الابتداء غير المبتدأ، والإعادة غير المعاد».

وعلى العكس من ذلك كان النظام يرى أن الخلق: «هو الشئ المخلوق، وكذلك الابتداء هو المبتدأ والإعادة هى المعاد والإرادة من الله سبحانه تكون إيجادا للشئ وهى الشئ وتكون أمرا وهى غير المراد».

أما البقاء فقال عنه أبو الهذيل العلاف أنه: «غير الباقى والفناء غير الفانى، والبقاء (هو) قول الله عز وجل للشئ: ابق! - والفناء قوله: افن!

وقال أبو الهذيل[٣٨]: خلق الله- عز وجل- خلقه لعلة والعلة هى الخلق، والخلق هو الإرادة والقول، وإنما خلق الخلق لمنفعتهم ولولا ذلك كان لاوجه لخلقهم لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضررا ولا ينتفع به غيره ولا يضر به غيره فهو عابث.

وأخيرا إذا أردنا أن ننصف أبا الهذيل العلاف فى قوله بالجوهر الفرد نقول أنه كان يقصد به تجدد الخلق المستمر كما فعل النظام. وعلى قدرة الله سبحانه فى تجدد هذا الخلق المستمر وبقدرته فى تكوين الأجسام من ذرات أو من جزئيات صغيرة منفصلة بعضها عن بعض، وبالمثل كما تفعل قدرة الله فى تخليق هذه الأجسام تفعله أيضا فى جعل هذا العالم وحدة كاملة كما تبدو أمام أعيننا هكذا بالرغم من أنها متعددة ومتكثرة المظاهر، وهذا دليل ليس فقط على إثبات وجود الله بل على إثباته وحفظه للعالم وعنايته المستمرة له. معنى هذا أن شكل هذا العالم بما هو موجود عليه الآن ليس مصادفة بل مقصود بغائية وهى من تدبيره سبحانه وتعالى. معنى هذا أكثر توضيحا أنه خلق المادة (أو الجسم) أو الهيولى من ذرات أو من جزئيات ثم أعطاها شكلا أو صورة بأن جعلها متماسكة أمام أعيننا بأن أعطاها حرية الاختيار لكى تتفاعل مع بعضها وتظهر أمامنا فى النهاية على أنها صورة واحدة متكاملة. والمثل على هذا أفعالنا الإنسانية؛ فنجد أن الفعل الواحد مكون من عدة أفعال أو حركات تعطينا فى الآخر الفعل المقصود الذى نريده. وهذا هو عدل الله وأنه حكيم مدبر للأمر.

---

(٣٨) الأشعرى: مقالا الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٨.

كما أن العلاف لعله كان يقصد دفاعه عن قدرة الله اللامتناهية ضد الدهريين بأن قال بفناء مقدورات الله، أى بأن قدرته متناهية، وذلك لأنهم قالوا إذا كانت أفعال الله لاحد لها ولا آخر فهذا يؤدى إلى القول بأن الحوادث تتسلسل إلى غير بداية لأن ما لا آخر له لا أول له الأمر الذى يؤدى بالضرورة إلى القول بأن العالم غير مخلوق؛ لذلك قال العلاف بالقاعدة الأرسطية بأن ما له بداية فله بالضرورة نهاية.

أما ما نجده عن العلاف فى مقالات الإسلاميين (الأشعرى) من قوله بالبقاء لبعض الأعراض وعدم زوالها بأن يقول الله لها ذلك:

ابق! وأن الألوان والطعوم والأراييح والحياه والقدرة تبقى ببقاء لا فى مكان. وأن قوله هذا! يخالف القول المعروف عن الأعراض بأنها لا تبقى زمانين وهو قول الأشاعرة.

وكذلك قال به النظام. وكان غرضهما من ذلك تدخل قدرة الله فى كل لحظة لتبقى الأعراض، وليحفظ تماسك الأجسام، أى بأن يكون خلق الله مستمرا متجددا وهذا دليل على عنايته الإلهية للكون، لأن قدرة الله فى الدين الإسلامى ليست قائمة على فكرة قيام الله فى المادة وفى الإنسان وحلوله فيهما بصفة دائمة على نحو ما نجده فى الدين المسيحى وفى المذاهب الفلسفية.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ سورة يس: ٨٢.

وبالإضافة إلى أن أبا الهذيل بقوله بالجوهر الفرد قد دلل كذلك على أصل التوحيد وهو الأصل الأول عند المعتزلة، بأن الله واحد لا ثانى له لقوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾.

معنى: أحد أنه ينفى الأجزاء لأن كل جزء يحتاج إلى الثانى وليس له أفراد مثله، ولذلك وصف نفسه بأنه أحد لا واحد، وهو سبحانه الذى يخلق الذرات (الجزئيات الصغيرة المنفصلة بعضها عن بعض). ثم جعلها وحدة كاملة متكاملة أمام أعيننا وهى صور هذا العالم.

وعلى هذا يمكننا القول بأن بحث المعتزلة فى المسائل الطبيعية كمسائل الجوهر والعرض والجزء الذى لا يتجزأ وغيرها. وفى سرد قصص الحيوان للجاحظ فى كتابه الحيوان[٣٩] والحركة والسكون والكمون للموجودات، والموجود والمعدوم- لم يكن قصدهم

(٣٩) الجاحظ: الحيوان جـ ٢ ص ١٠٩، ١١٠.

بحثا فلسفيا مجردا وإنما القصد منه بحث عقائدى يهدف إلى بيان قدرة الله متجلية فى خلق الطبيعة وتدبير شئونها والإشراف المستمر عليها، وعلى سبيل المثال إثبات أبى الهذيل العلاف للجزء الذى لا يتجزأ لم يكن إلا فرعا للقول بالقدرة الإلهية، فإذا كان الله قادرا على كل شئ فهو يقدر على تفريق الجسم حتى ينتهى إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع. أى حتى ينتهى إلى جزء لايتجزأ- وكذلك كانت سائر المسائل الطبيعية الفلسفية، فمنهجهم كان مستمدا من العقيدة الإسلامية وهدفهم هو الإعلاء بها وعدم تسرب التعدد وغيره من العقائد الفلسفية إليها، لأنهم يرون أنهم العدلية أو أهل العدل والتوحيد كما كانوا يسمون أنفسهم ذلك.

كما أن المعتزلة والأشاعرة ذهبوا على أن الله تعالى عالم قادر بأنه أوجد هذا العالم وأن أفعاله محكمة متقنة والمشاهدة تدل على ذلك[٤٠] «ففاعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما وهذا معلوم بالبديهة».

ويقول القاضى عبدالجبار[٤١]: «إنه تعالى قادر فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وأنه لا ينحصر مقدوره لا فى الجنس ولا فى العدد».

والدليل على أنه عز وجل قادر على سائر أجناس المقدورات هو أن «أجناس المقدورات لا تخلو إما أن تدخل تحت مقدورنا أو لا تدخل تحت مقدورنا فإن لم تدخل تحت مقدورنا وجب أن يختص القديم تعالى بها وإلا خرجت عن كونها مقدورة، وإن دخلت تحت مقدورنا فالله تعالى أن يكون قادرا عليها أولى» لأن حاله فى القدرة على الأجناس إن لم يزد على حالنا لم ينقص عنه».

«الغريب أن يقرر القاضى[٤٢] هذه القضية مع إنكاره قدم العالم بقدم القادر الصانع».

---

(٤٠) فخر الدين الرازى: معالم أصول الدين ص ٤٠ «الطبعة الأولى» ١٣٢٣ هـ القاهرة، على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

(٤١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٥٥، ١٥٦.

(٤٢) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٤٠٨.

كما أن الله تعالى عالم حكيم[٤٣] «والذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض وتسخيره الرياح وتقديره الشتاء والصيف».

وعند أبى الحسن الأشعرى الله عالم «لأن الأفعال المحكمة لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم»[٤٤].

ويدلل الباقلانى[٤٥] على أن الله سبحانه وتعالى عالم بـ «وجود الأفعال المحكمات منه لأن الأفعال المحكمات لا تقع منا على ترتيب ونظام إلا من عالم، وأفعال الله أدق وأحكم».

الجوينى: هو عبد الملك[٤٦] بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيويه الجوينى النيسابورى (إمام الحرمين). وكنيته أبو المعالى قال: «الدليل على كون الصانع قادرا فهو وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز أى بأنها جائزة الوجود لا واجبة».

«وأن ما فى العالم من إتقان يقتضى كون الصانع عالما».

كما أن الدليل على أن أفعاله محكمة[٤٧] ومتقنة «تشريح بدن الإنسان، وأما أن كل من كان محكما متقنا وجب أن يكون عالما بتلك الأفعال فهذه مقدمة بديهية بعد الاستقراء والاختبار».

كما يذهب الغزالى[٤٨] على أن الله تعالى: «عالم بجميع المعلومات- الموجودات والمعدومات- ومحيط بكل المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء».

كما دلل المعتزلة والأشاعرة على آرائهم بالطريق السمعى والطريق العقلى.

(٤٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٥٧.
(٤٤) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٥٣٨.
(٤٥) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص٦٠٥.
(٤٦) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص٧٣٣.
(٤٧) فخر الدين الرازى: الأربعون فى أصول الدين ص ١٣٣ «الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ» حيدرإباد الدكن.
(٤٨) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٤٧.

أما الطريق السمعى فقد استند إلى الآيات القرآنية مثل: قوله تعالى: ﴿هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة﴾ سورة الحشر ٢٢.

قوله تعالى: ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع الا بعلمه﴾.

قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين﴾.

أما الطريق العقلى (البراهين العقلية) فيرون أن:(٤٩)

«من الضروريات العقلية التى فطر عليها كل عاقل الانتقال من الأفعال المتقنة عند رؤيتها إلى علم فاعلها، أى تدل على علم فاعلها بالضرورة. والأفعال الصادرة عن البارى فى غاية الإحكام والإتقان فإن من يفكر فى بدائع الآيات يعلم أن ذلك موكول إلى من أحاط بأسباب الحركات السماوية وترتيب أجرامها والآيات الأرضية من تركيب الحيوانات والنباتات ولوازمها».

(٤٩) د. العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٥٣.

خامسا: أثر القول بالغائية الطبيعية والعناية الإلّهية على مذاهب فلاسفة الإسلام:

إن تقرير الغائية والربط بينها وبين العناية الإلّهية يعد من الظواهر الملاحظة التى نجدها عند أكثر فلاسفة الإسلام من خلال مؤلفاتهم. فالكندى له نصوص عديدة يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة والعناية الإلّهية. ورغم ذلك لا نجد له بحوثا مستقلة وقائمة بذاتها فى موضوع العناية والغائية فى الكون، ولكن إذا جمعنا بين أقواله المتناثرة حول هذا الموضوع فى كثير من رسائله استطعنا أن نقول أنه يركز على القول بالغائية ويربط بينها وبين العناية الإلّهية بحيث يكون ممثلا للاتجاه الفكرى الإسلامى الذى يعتمد على كثير من آيات القرآن الكريم التى تثبت وجود عناية وغاية فى الكون.

كذلك ابن سينا نجد أن فلسفته الطبيعية تتداخل مع الميتافيزيقا محاولا بها وضع نظرية للكون مثل بحثه لنظرية العلل وتركيزه بالقول على العلة الغائية كعلة رابعة من علل الموجودات الطبيعية، ثم يحاول أن يصعد من ذلك حين يبحث فى مجال الإلّهيات إلى الربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها بحيث يبدو الكون مظهرا لعناية الخالق به.

كذلك فيلسوف المغرب الإسلامى ابن رشد حين يقرر العناية والغائية نجد عنده استدلالا على وجود الله يعتمد على فكرتى العناية الإلّهية مرتبطة بالغائية الطبيعية.

من هذا نرى أن بحوث هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين إن دلت على شئ فإنما تدل على مضمون أصل العدل الإلّهى الذى وجدناه الأصل الثانى من أصول المعتزلة الخمسة.

أولا الكندى:

الكندى عالج هذه المشكلة محاولا التوفيق بين[1] الفلسفة والدين ودرس مشكلة قدم العالم وحدوثه، وانتهى إلى القول بأن العالم حادث وليس قديما، وفى هذا لم يكن مقلدا لأرسطو الذى كان يقول بقدم العالم.

فالكندى فى رسائله الفلسفية درس هذه المشكلة. ومن هذه الرسائل رسالته «فى حدود الأشياء ورسومها،» ورسالته «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم»، ورسالته «فى الفاعل الحق الأول التام» ورسالته «فى إيضاح تنافى جرم العالم».

---

(١) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق من ص ٦٩ وما بعدها.

فالكندى فى ذلك قد وافق آراء المتكلمين فى عصره إلى أن للكون علة أولى هى الله الذى خلق العالم ودبره ونظمه وجعل بعض علته لبعضه الآخر، وبهذا كان الكون- كما قال الكندى- أيس عن ليس، أى موجودا من اللاوجود لأنه من إبداع الله. ومعنى هذا أن الكندى قال بحدوث العالم وذلك لأن الكندى كان يقول بفكرة التناهى، تناهى الزمان وتناهى الأشخاص فهو بهذا كان كالمتكلمين الذين يقولون بفكرة التناهى وقد عبر الكندى هذا فى رسالته «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» فهو يقول: الانتهاء إلى زمن محدود، موجود، فليس الزمان متصلا مما لا نهاية له، بل من نهاية اضطرارا، فليست مدة الجرم بلا نهاية، فأنية الجرم متناهية فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم إذن محدث اضطرارا والمحدث محدث المحدث. إذاً المحدث والمحدث من المضاف. فلكل محدث اضطرار عن ليس».

فالكندى يرى أن الفاعل الحق للوجود هو الله، وأنه المبدع، وأن هذا الكون محدث بسببه، وهذا يتفق مع العقيدة الإسلامية ومع اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى وهو المبدع، وأنه بديع السموات والأرض.

وهذا الإبداع هو الخلق من العدم أى إيجاد الشئ من لا شئ، إيجاد شئ لا يسبق بمادة ولا بزمان، أى كما يقول الكندى: إظهار الشئ عن ليس أو تأييس الآيات عن ليس. وهذا كما يبدو واضحا أنه ليس مقلدا لأرسطو فى تصوره للعالم وصلة العالم بالله، كما يبدو هذا واضحا فى رسالة الكندى إلى أحمد بن محمد الخراسانى فى إيضاح تناهى جرم العالم، فهو بعد مقدمته لرسالته يوضح فيها معنى الأعظام المتجانسة يحاول أن يثبت أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له، أى أن الجرم لابد أن يكون متناهيا، ولذلك ما دام الجرم متناهيا فإن الزمان متناه أيضا عنده لأنه يقوم على الحركة وهى أيضا متناهية لأنها أساسا حركة الجرم، وهذا ما بينه الكندى فى رسالته فى «وحدانية الله وتناهى جرم العالم»، ورسالته «فى إيضاح تناهى جرم العالم»، وإذا كان الجرم الحركة والزمان، كل ذلك متناه وله بداية فمعنى هذا أن العالم محدث وليس قديما.

وقد برهن الكندى على رأيه هذا بأدلة قرآنية[٢] وذلك لأن مسألة قدم وحدوث العالم مرتبطة بالتدليل على وجود الله وغائيته فى الكون، والكندى وهو من فلاسفة الإسلام قد

---

(٢) د. عاطف العراقى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٢٨ وما بعدها.

استفاد من حجج المتكلمين فى ترجيحه القول بحدوث العالم، لأن التسليم بحدوث العالم يؤدى لا محالة إلى التسليم بوجود الله، أى أن العالم عنده إذا كان حادثا فإن هذا الحادث لابد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود وهذه العلة هى الله.

ولقد بحث الكندى قضية التدليل على وجود الله فى كثير من رسائله مثل رسالته: «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» ورسالته : «فى حدود الأشياء»، ورسالته : « الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ».

ولقد تناول دليل العناية والغائية في الكون من خلال بحثه فى التدليل على وجود الله، ويعتبر هذا الدليل من أهم الأدلة التى نجدها فى رسائله الفلسفية، ويقول د. محمد عبد الهادى أبو ريده:«إن الكندى يردد فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شئ وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا للبعض الآخر»

فالكندى ربط ربطا وثيقا بين فكرة الغائية وفكرة العناية الإلّهية ولعله أراد من ذلك تفادى ما فى مذهب أرسطو من نقص متمثلا فى الفجوة بين الله والعالم. فهو قد أراد أن يؤكد وجود علاقة بين الله والعالم بدليل تلك الغائية والعناية الإلهية والمشاهدة فى الكون الذى نعيش فيه سمائه وأرضه أى العالم العلوى والعالم السفلى.

ولأن الكندى فيلسوف إسلامى يؤمن بالقرآن وبآياته العديدة التى تدعو إلى النظر العقلى والبحث فى جنبات الكون مثل قوله تعالى :

﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ - وقوله تعالى : ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ﴾ وقوله تعالى : ﴿أفى الله شك فاطر السموات والأرض﴾.

وقوله تعالى: ﴿ ويتفكرون فى خلق السموات والأرض﴾.

وقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت* وإلى السماء كيف رفعت﴾ وقوله تعالى: ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾.

ولهذا كان للكندى نصوص عديدة يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة والعناية الإلهية- وبالرغم من أننا لا نجد له بحوثا مستقلة وقائمة بذاتها فى موضوع العناية والغائية فى الكون حيث تكون هذه البحوث ممثلة لفكرته تمام التمثيل، ولكننا لو جمعنا بين أقواله المتناثرة حول هذا الموضوع فى كثير من رسائله لاستطعنا أن نقول أنه يركز على القول بالغائية ويربط بينها وبين العناية الإلهية بحيث يكون ممثلا للاتجاه الفكرى الإسلامى الذى يستند إلى كثير من آيات القرآن التى تثبت وجود عناية وغاية فى الكون.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض مهادا* والجبال أوتادا* وخلقناكم أزواجا* وجعلنا نومكم سباتا* وجعلنا الليل لباسا* وجعلنا النهار معاشا* وبنينا فوقكم سبعا شدادا* وجعلنا سراجا وهاجا* وأنزلنا من المعصرات ماءا ثجاجا* لنخرج به حبا ونباتا* وجنات ألفافا﴾ سورة النبأ من ٦: ١٦.

وقوله تعالى: ﴿تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا﴾ سورة الفرقان: ٦١.

وقوله تعالى: ﴿فلينظر الإنسان مم خلق* خلق من ماء دافق﴾. الطارق آية ٥، ٦.

وقوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ الغاشية: ١٧.

وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون* الذى جعل لكم الأرض فراشا* والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾ البقرة: ٢٢.

وقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ﴾ الأعراف: ١٨٥.

من هذا نرى أن الكندى بهذا الدليل وهو العناية والغائية فى الكون يصعد به إلى إثبات وجود الله. فهو قد بين أن تلك الغائية الموجودة فى هذا الكون الأرضى محاولا الربط بين الظواهر الكونية الأرضية، بالظواهر الجوية العلوية، وهذا يشهدنا على وجود خالق حكيم.

فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته:[٣] «فى الإبانة من العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد» وهى من أهم رسائله التى تعرضت لهذا الجانب نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له، فيقول الكندى: «فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعا من المضاف».

وفى محاولته للربط بين الظواهر العلوية والظواهر الأرضية لكى يؤكد العناية من الله سبحانه وغائيته وحكمته فى الكون نراه يقول: «فلو لم يكن بعد الشمس من الأرض بهذا التعديل فكانت أعلى، لقل إسخانها لهذا الجو، حتى تكون فى موضع، لو كانت فيه لم تؤثر فينا أثرا يظهر مجمدا ما على الأرض كما يكون ذلك فى المواضع التى قربت من الاقطاب فلم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك من الكائنات، كما يكون ذلك فى هذه المواضع، ولو قربت جدا لاحترق ما على الأرض ولم يكن حرث ولا نسل ولا غير ذلك، كما يوجد فى المواضع التى تقرب منها الشمس أكثر».

معنى هذا أنه يرى أن قوام الأشياء الموجودة فى عالم الكون والفساد يرجع إلى اعتدال الشمس فى فلكها بحيث تدنو من مركز الأرض تارة، وتبعد عنه تارة، وهذا يدل على وجود خالق حكيم، وما يقال عن الشمس يقال عن القمر إذ لو لم يكن اعتدال بعده من الأرض على ما هو عليه الآن بل لو اقترب لمنع كون السحاب والأمطار لأنه كان يحلل البخار ويبدده ويلطفه ولا يدعه من أن يجتمع ولا يكثف.

وهكذا يضرب لنا الكندى الكثير من الأمثلة سواء فى رسالته هذه أو فى العديد من رسائله الأخرى لإثبات العناية والغائية وكيف أنها تؤدى لا محالة إلى وجود الخالق وهو الله سبحانه وتعالى.

كما للكندى دليل يعتمد على المشابهة والتماثل[٤] بين النفس فى البدن والله بالنسبة للكون. وهذا الدليل يعد مقدمة وتمهيدا لقول الكندى حول العناية والحكمة والغائية فى هذا الكون كما أنه يدل على وجود الله.

---

(٣) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٦، ٨٧.

(٤) د. عاطف العراقى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٢.

ومعنى هذا الدليل أن نستدل على وجود النفس التى لا تُرى بوجود تنظيم فى شئ مرئى وهو جسم الإنسان، ومن هذا يمكننا الاستدلال على وجود خالق للكون لا يُرى من وجود التدبير فى هذا العالم المرئى، فيقول الكندى فى ذلك: «إن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى، والعالم الذى لا يُرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد فى هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه».

معنى هذا أن وجود النظام فى الكون يدل على وجود منظم له وهو الله، تماما كما تدل أفعال البدن على وجود نفس له تدبره وتسيره.

وعلى هذا فالكندى نجده يردد فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شئ وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا للبعض الآخر؛ ولهذا استطعنا أن نقول أنه يركز على القول بالغائية ويربط بينها وبين العناية وبهذا كان موافقا للاتجاه الفكرى الإسلامى الذى يستند إلى كثير من آيات القرآن الكريم التى تشير إلى وجود تلك العناية والغائية فى الكون.

فهو يقول: «فقد تبين أن كون جميع الأشخاص[5] السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء وبضد ذلك ونقيضه هو علة الكون والفساد فى الكائنات الفاسدات الفاعلة القريبة أعنى المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد وأن هذا من تدبير حكيم قوى جواد عالم متقن لما صنع وأن هذا التدبير غاية الإتقان».

معنى هذا دلالة على الغائية والعناية التى تدل على وجود خالق عالم مدبر لهذا الكون ومسبب لهذه العناية والغائية فى الكون.

من هذا يتضح لنا أن الكندى قد اهتم بدليل الغائية والعناية الإلٓهية التى اهتمت به المعتزلة، فهو أساس أصل العدل الإلٓهى عندهم وإن كانوا قد قالوا بقدم العالم بخلاف الأشاعرة الذين قالوا بحدوث العالم، كذلك الكندى. وكما اهتمت المعتزلة بدليل العناية الإلهية اهتمت به أيضا الأشاعرة ولكن كلا من الفريقين كان له طريقته فى الأسلوب. كما يقول الشهرستانى فى ذلك:[6]

(٥) د. عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٧.

(٦) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٤٣.

«وكل ما ذكرتموه فى العناية الإلهية التى أوجبت ترتيب الموجودات على نظامها الأكمل نقدره نحن فى الإرادة الأزلية التى اقتضت تخصيص الموجودات على النظام الذى علمه»- «وما سميتموه عناية نحن نقول هو إرادة أزلية. فكما أن العناية عندهم ترتيب على العالم فعندنا الإرادة إنما تتعلق بالمراد على وفق العلم فلا فرق بين الطريقين إلا أنهم ردوا معانى الصفات إلى الذات، وعند المتكلمين معانى الصفات لا ترجع إلى الذات».

كما قالت المعتزلة فى ذلك المعنى أى فى دليل العناية[٧] والغائية من الله سبحانه وتعالى أن «الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح».

قالت المعتزلة: قد قام الدليل على أن الرب تعالى حكيم والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان فلا يفعل فعلا جزافا».

معنى هذا أن المعتزلة عندها كل ما فى العالم يسير لغرض مثل حركات النجوم والبحار والأنهار، فهم يرون أن أعمال الله لها علة وهى نفع العباد فالله دائما يعمل ما فيه الصلاح لعباده. وبهذا كان الكندى فى دليل العناية الإلهية والغائية فى الطبيعة موافقا لرأى المعتزلة لأنه قد عاش فترة من حياته فى بيئة التفكير الحر التى خلقها المأمون الخليفة العباسى المتوفى سنة ٢١٨هـ. كما عاش الكندى بعد وفاة المأمون فى عصر الخليفة المتوكل على الله المتوفى عام ٢٤٧هـ، والذى عاد فيه سلطان أهل السنة ولذلك حاول التوفيق بين الفلسفة والدين.

ثانيا: ابن سينا ٣٧٠هـ - ٩٨٠م

نظرا لتأثر ابن سينا بأفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة بنظريته فى الفيض أو الصدور وهى تعتمد على التفرقة بين واجب الوجود وممكن الوجود، وعلى فكرة صفة الجود الإلهى التى اقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقى كما وجدوه عند أفلوطين. وقد عرف العرب نظرية أفلوطين فى الفيض عن طريق الترجمة لأحد كتب الفيلسوف أبرقلس

---

(٧) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٩٧، ٤٠٠.

إلى العربية وهو المعروف باسم «كتاب الإيضاح في الخير المحض»- المنسوب خطأ إلى أرسطو والذى نشره د. عبدالرحمن بدوى فى كتاب «الأفلاطونية المحدثة عند العرب».[8]

ونظرية الفيض هذه تشبه نظرية المعدوم عند المعتزلة، لأن كلتا النظرتين توجد فيهما مرحلة متوسطة هى حلقة اتصال بين الواحد والتكثر وتمنع الاتصال المباشر بين الواحد والعالم الحسى- وذلك لأن أفلوطين وجد الاتصال المباشر المفاجئ بين الخالق والمخلوقات كما قال به الأشاعرة في الحدوث يوجب في الذات الإلّهية تعددا وتغيرا ولهذا تصور الخلق بأنه كان على دفعات، ورأى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو العقل. أما الكثرة فتبدأ بعد هذا العقل أو الاقنوم الثانى. وهذه النظرية تؤكد قدم العالم فالعالم صدر عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس. معنى ذلك أن العالم ملازم لله منذ القدم فهو قديم مثله، وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها فإن الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه، ولكن هذه النظرية تتنافى مع الإرادة الإلهية التى يفهمها المسلمون لأنها تصور الله فى الخلق كأنه لا حيلة له كما أنها تتعارض مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم كما أنها تتعارض مع القول بالعناية الإلّهية.

من هذا نجد أن ابن سينا قال بقدم العالم ولكن على أسس فلسفية تختلف عما نجده عند المعتزلة[9] فقد أنكر الجوهر الفرد (الجزء الذى لا يتجزأ) بسبب عقيدته بالعلل الأربع.

ويقول ابن سينا: «كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض وكمال محض والخير المحض بالجملة هو ما يتشوقه كل شئ ويتم وجوده... فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود»[10]

كما يقول ابن سينا أن: «للعالم صانعا مبدعا وهو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالواجب[11] بذاته غير محدث حدوثا يسبقه عدم، بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه إليه فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال فالبارى

---

(٨) د. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٥٧.

(٩) ابن سينا: النجاة، طبعة مصر ص ١٦٤- ١٦٨ «كتاب الإشارات والتنبيهات» (طبعة سليمان دنيا)- القسم الثانى الخاص بالطبيعة جـ ٢ ص ١٣- ٢٢.

(١٠) ابن سينا: النجاة القسم الثالث (طبعة مصر) ص ٣٣١ - ٣٧٣.

(١١) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٦.

تعالى أوجب بذاته عقلا وهو جوهر مجرد قائم بذاته مجرد عن المادة، وبتوسط ذلك أوجب عقلا آخر ونفسا وجرما سماويا وبتوسطهما وجدت العناصر والمركبات وليس يجوز أن يصدر عن الواحد إلا واحد، ومعنى الصدور عنه وجوبه به ولا يتصور موجب بغير موجب فالعالم سرمدى وحركات الأفلاك سرمدية لا أول لها تنتهى إليه فلا تكون حركة إلا وحركة قبلها فهى لا تتناهى مدة وعدة».

وابن سينا خالف الفارابى فى قوله أن الله لا يعلم إلا ذاته وجعله يعلم ما يجرى فى العالم علما كليا عاما لا جزئيا خاصا، أى يعلم العالم وما يكون فيه باعتباره سلسلة من أسباب ومسببات عنها أو باعتباره السبب الأول الذى صدر عنه.[١٢]

كما قال ابن سينا بأن علاقة واجب الوجود بالموجودات ليست علاقة إيجاد بل هى علاقة عالم وخير وهذا لكى ينفى عن الله صفة الإرادة القديمة التى قال بها الأشاعرة. وقد انتقدهم ابن رشد لأنهم قالوا بهذه الإرادة سابقة على الفعل. وأن علم واجب الوجود بالأشياء هو علم عقلى يقوم على الكلى لا على الجزئى، ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض.[١٣]

وقد اعتمد ابن سينا على الآراء السابقة والتى قال بها فلاسفة[١٤] اليونان من أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وفلاسفة الإسلام كالكندى والفارابى كما أنه تأثر بأفكار من جاء بعده، ونظرياته تتمثل فى مبادئ الأجسام الطبيعية وعلل الموجودات وغائيتها فى عالم الطبيعة ولواحق الأجسام الطبيعية من حركة وزمان ومكان... إلخ.

ودراسة عالم ما فوق فلك القمر وعالم الكون والفساد ودراسته للمعادن والآثار العلوية والنبات والحيوان والنفس على اختلاف مراتبها من نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية.

وعند بحثه لمبادئ الموجودات الطبيعية انتهى إلى القول بأن الجسم يتكون من مبدأين أساسيين هما المادة والصورة، ومن مبدأ ثالث هو العدم (العرض)- فالجسم عنده

---

(١٢) ابن سينا: النجاة ص ٤٠٣ وما بعدها «الإشارات والتنبيهات» (طبعة ليدن) ص ٥٣ وما بعدها.

(١٣) د. محمود قاسم: ابن رشد ص ٧٠- ٧١ (الفيلسوف المفترى عليه).

(١٤) د. عاطف العراقى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٧٣ وما بعدها.

مركب أساسا من مادة وصورة، والصورة لا تنفصل عن المادة (الهيولى)- وقد أضاف على الصورة صفات الكمال وقد نقد من قال بأن المادة وحدها هى الموجودات ولا أهمية للصورة. فابن سينا قد تأثر فى هذا بأرسطو حين قال بالمادة والصورة، ولكنه أضاف صورة أخرى سماها الصورة الجسمية أو الجرمانية ويرى أنها تختلف عن الصورة التى سماها أرسطو بالصورة النوعية.

ولم يكن هناك مبرر لإضافة ابن سينا لهذه الصورة لأنه تعرض للنقد من بعض المفكرين كأمثال البغدادى(١٥)

كما قدم ابن سينا برهانا دلل به على وجود الله تعالى عن طريق النفس الإنسانية. فقد نظر إلى النفس على أنها فى آن واحد جوهر وصورة فهى جوهر إذا نظرنا إليها فى حد ذاتها وصورة إذا أخذنا فى اعتبارنا بالجسم. وهو بذلك قد خالف المتكلمين وهم المعتزلة والأشاعرة لأنهم استدلوا على إثبات وجود الله بالأجسام، ولكن ابن سينا عنده النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم. فالنفس تعرف ذاتها قبل أن تعرف الجسد المتحد بها بل قبل أن تعرف شيئا من الموجودات.

فابن سينا قد قدم خلاصة جهده فى بحثه لكى يدلل على وجود الله سبحانه وتعالى وأن ما فعله فى الكون (سمائه وأرضه) لدليل على عنايته بخلقه وغاية عدله وحكمته. وهذا يبدو واضحا فى تناوله لدراسة العلة الغائية فى كثير من كتبه، فقد درسها كعلة من علل الموجودات، وبهذا نقد قول القائلين بالاتفاق والمصادفة . وبهذا النقد صعد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره.

فقد ذهب ابن سينا إلى أن الغاية هى المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة وأنها الخير الحقيقى أى ما لأجله يكون الشئ.(١٦)

فالعلة الغائية إذن سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى، ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة.

---

(١٥) د. عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص ١٩٦، ١٩٩.

(١٦) د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٦٤.

مثال ذلك أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا حصلت الصورة الموجودة فى السرير وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة في الوجود والأعيان فإن لم تقترن الصورة بالمادة لم تتكون.(١٧).

فالواقع أن ابن سينا فى بحثه ودراسته ركز أساسا على العلة الغائية، والعلة الغائية فى فلسفته الطبيعية لها مكانتها لأنه رجل يؤمن بالعناية الإلهية ولا مفر أمام من يؤمن بهذه العناية إلا أن يقرر وجود الغائية. فالغائية كعلة من علل الموجودات فهى تؤثر فى العلة الفاعلية فى جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر فى الغائية في جهة وجود الفعل الذى بدونه لايفرق ولا يتصور الغاية، وهاتان العلتان الوجوديتان ترتبطان بالعلتين المادية والصورية اللتين تكونان ماهية الشئ وطبيعته.(١٨)

فما يربط العلة الفاعلية بالعلة الغائية مسألة البداية والنهاية. فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهى الصورة التى فى الابن وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهى الصورة التى فى الأب.(١٩)

فابن سينا يقول إذن باربع علل للموجودات الطبيعية(٢٠)، ثم انتقل بعد ذلك إلى إثبات الغائية فى عالم الطبيعة وقبل الإثبات للغائية أثار بعض الاعتراضات على المذاهب التى آمنت بالمصادفة دون الغائية والتدبير المحكم وقال : «إن الأمور إذا كانت تحدث مصادفة فلم لا تنبت حبة قمح سنبلة شعير ولم لا تولد شجرة مركبة من تين وزيتون ، ولم لا تتكرر هذه النودار، وفى الطبيعة أسرار، ولاتصالات العلويات بالسفليات عجائب، لأن الاعتبار عند ابن سينا بالمشاهدة، وأن العناصر قابلة للتأثيرات السماوية، وإنما تأثيراتها معدات للمادة فى قبول الصورة من واهب الصور، وعلى ذلك يكون هناك مقابلة بين الأرض والسماء، فابن سينا قد درس العالم بأن قسّمه القسمة التى أخذ بها ارسطو وهى عالم فوق ذلك القمر وعالم الكون والفساد أى العالم السفلى وتأثير الأجرام السماوية فى الأفعال والانفعالات التى تحصل عن الكيفيات العنصرية، وبهذا بيّن ابن سينا إحكام

(١٧) د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٦٥.

(١٨) د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٠٤، ١٠٩.

(١٩) د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٦٥.

(٢٠) د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٧٢ ومابعدها.

الأفلاك، وأثبت الشكل الكروى للأرض وقدم الحجج والأدلة منتهيا إلى القول بأن الأرض ساكنة وفى مركز السكون وأن العالم واحد ومتناه.

ولهذا انتقد ابن سينا مذهب ديمقريطس وأتباعه، لأنهم يرون أن مبادئ الكل إنما هى أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها كما أنها غير متناهية العدد مبثوثة فى خلاء غير متناهى القدر. ونظرا لأنها دائمة الحركة في الخلاء فقد يتفق أن تتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة يكون منها عالم، كما أن فى الوجود عوالم لهذا العالم غير متناهية بالعدد مرتبة فى خلاء غير متناه. ومع ذلك فإن ديمقريطس يرى أن الجزئيات كالحيوان والنباتات لا تكون بالاتفاق. وينتقد ابن سينا مذهب ديمقريطس ويرى أنه فاسد لأن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعى أو إرادى أو قسرى، ولا يمكن أن يكون العالم بالاتفاق وأن الكائنات تكون بالطبيعة. كما أنه إذا كان القسر ينتهى إلى طبيعة أو إرادة إذ لايستمر على قسر إلى ما لانهاية، فإن الطبيعة والإرادة تكونان فى ذاتهما أقدم من الاتفاق، فيكون السبب الأول للعالم طبيعة أو إرادة وإذن فرأى ديمقريطس خاطئ إذ كيف يجعل العالم بالاتفاق فى الوقت الذى يكون فيه الاتفاق أحدث من الطبيعة أو الإرادة. بالإضافة إلى أننا إذا قلنا أن الأجرام دائمة الحركة وأنها يجوز لها الانفصال فكيف نتصور السماء مستمرة الوجود على هيئة واحدة فى أرصاد متتابعة وبين طرفى زمان طويل، وإذا كان ديمقريطس يميز بين هيئة العالم ككل والكائنات الجزئية. ويرى أن الأولى تكون بالاتفاق والثانية لا تكون كذلك فإن هذا خطأ فى نظر ابن سينا؛ إذ كيف نسلم بأن الأمر الدائم الذى لا يقع فيه خروج على نظام واحد يكون اتفاقيا ونجعل الأمور الجزئية تسير نحو غاية وفيها ما يرى بالاتفاق.

وقد قال ابن سينا أن : «العناية هو كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ فى الإمكان فيفيض منه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان فهذا هو معنى العناية.[(٢١)]

كما يقول : «فالعناية هى إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق

(٢١) ابن سينا : النجاة «الاشارات والتنبيهات» ص ٤٤٩، ٢٠٥، ٢٠٦ (النمط السابع) طبعة مصر.

المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل».

فابن سينا يتحدث عن علم واجب الوجود بالأشياء أنه علم عقلى كلى لا علم جزئى ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض.

ولكى يصل ابن سينا إلى إثبات الغائية فى عالم الطبيعة فرق بين[٢٢] الأمور الدائمة وغيرها من الأمور الأكثرية والأقلية والمساوية، فهو يرى أن الفرق بين الدائم والأكثرى إن الدائم لا يعارضه معارض أما الأكثرى فيعارضه معارض، ويمكن للأمر الأكثرى أن يكون واجبا إذا رفعنا عنه الموانع والعوارض من طريقة، وذلك صحيح سواء فى الأمور الطبيعية أو الإرداية، وعلى هذا فالأمر الدائم والأكثرى لايمكن أن يوجدا عن طريق البخت والاتفاق، وعلى ذلك يكون الاتفاق عند ابن سينا كما هو الحال عند أرسطو سببا من الأمور الطبيعية والإرداية بالعرض ليس دائم الإيجاب ولا أكثرى الإيجاب «وهو فيما يكون من أجل شئ ليس له سبب أوجبه بالذات».

وبذلك قد دحض ابن سينا رأى الفلاسفة القدامى كما فعل أرسطو، والذين كانوا قد قرروا أن الاتفاق مبدأ عام بالنسبة لكل الأمور الطبيعية، وخلطوا الاتفاق بالضرورة بأن جعلوا حصول المادة بالاتفاق وحصول صورتها لها بالضرورة لا لغاية. فقد رد عليهم موضحا رده بكثير من الشواهد التى لا حصر لها محاولا إثبات الغاية، وقد ضرب مثلا لذلك بأن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة قمح أنبتت سنبلة قمح وإذا سقط فيها حبة شعير أنبتت سنبلة شعير. ولا يمكن أن نقول أن الأجزاء الأرضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ فى جوهر حبة القمح والتربة التى فيها إذ أن تحركها عن مواضعها ليس لذاتها والحركات التى لذاتها معلومة فيجب أن يكون تحركها إنما هو بسبب قوى فاعلة وإذن ليس هناك ضرورة منسوبة إلى المادة، بل الصورة تطرأ على المادة من مصور يخصصها بتلك الصورة ويحركها إلى تلك الصورة وأنه يفعل ذلك الأمر إما بطريقة دائمة أو بطريقة أكثرية وهذا هو المراد بالغاية فى الأمور الطبيعية، أى أن تحريكات الطبيعة للمواد إنما هو

---

(٢٢) د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا من ص ١٧٧ حتى ١٨٣.
د. عاطف العراقى : محاضرات فى الفلسفة ص ٧٣ ومابعدها.

على سبيل قصد طبيعى منها إلى حد محدود وأن ذلك مستمر بطريقة دائمة أو أكثرية وعلى هذا أيضا لايكون الاتفاق إذ أن كل ما يكون دائما أو على أكثر الأمر ليس بالاتفاق.

كما يرى ابن سينا أنه إذا نتج عن الطبيعة شئ ضار فإن ذلك لايكون بطريقة دائمة ولا أكثرية، وعلى ذلك فإننا نجد الغائية والخيرية متمثلة فى كل الموجودات فى عالم الطبيعة سواء الحيوانات والنباتات أو حركات الأجرام البسيطة وما يصدر عنها من أفعال بالطبع نحو غايات تتوجه إليها إما بطريقة دائمة وإما بطريقة أكثرية إذا عاقها عن ذلك عائق.

كذلك بيَّن ابن سينا أهمية الغائية فى الطبيعة بأن حدد نظرته إلى الفساد والشر والنقص وصلة كل ذلك بالغائية من جهة والاتفاق من جهة أخرى، فقال: إذا كانت الأمور تحدث اتفاقا كما يقولون فلم لاتنبت حبة القمح سنبلة شعير ولم لا تتولد شجرة مركبة من تين وزيتون ولم لا تتكرر هذه النوادر؟ إن الأنواع لتبقى محفوظة على الأكثر ولايمكن أن نحكم بأن الفعل الصادر عن الطبيعة غير متوجه إلى غاية إذا عدمت الطبيعة الروية إذ أن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية تعين الفعل الذى يختاره من بين سائر الأفعال ، أى أن الروية - طبقا لرأى ابن سينا - هدفها تخصيص الفعل لا جعله ذا غاية.

ويفسر ابن سينا نظرته إلى مشكلة الشر فى الطبيعة وصلتها بالأمور الاتفاقية بأنها مرتبطة بالأسباب الأقلية، لذا فرق بين الغاية بالذات وبين الضرورى الذى يجعله غاية بالعرض. فابن سينا يرى أن الأسباب الدائمة والأكثرية غايات ذاتية، أما الأسباب الأقلية فإنها غايات بالعرض، والذى يدل على ذلك أن لفعل النار فى الطبيعة غاية، وإذا كان ما يصدر عنها غاية بالعرض فإن هذا لايمنع من وجود الغاية بالذات وأنها متقدمة على الغاية بالعرض.

كما فسر الاتفاق من حدوث التشويهات ومظاهر النقص فى أجزاء الطبيعة إذ أن بعضها يحدث فيه قبح وقصور عن المجرى الطبيعى وبعضها الآخر يحدث فيه زيادة. فالنقص والقبح يكونان بسبب عصيان المادة، إذ أن هذه المادة تطيع تارة وتعصى تارة وإذا عصت أدى عصيانها إلى عرقلة غايات الأفعال وعدم ظهورها فإذا تلاءمت المادة مع الصورة

فإن الصورة تتحقق بكمالها وعليتها وإذا قاومت المادة الصورة فإن المتكون يكون ناقصا فى الوجود وبهذا تحدث أشياء عرضية أو بالاتفاق.

وهكذا فسر ابن سينا كيف يحدث الموت والذبول وسببهما قصور الطبيعة البدنية عن إلزام المادة للصورة. ولكن الذبول رغم ذلك لايعد بلا غاية «إذ أنه ذو نظام ويتوجه إلى غاية وهو فعل الطبيعة». ولكن هذه الغاية ليست جزئية بل هى عامة بالنسبة إلى الطبيعة كلها.

فالموت والذبول هو تعارض مع غائية الطبيعة وهو خروج عن مجرى الطبيعة الجزئية ولكنهما لايخرجان عن مجرى الطبيعة الكلية.

وعلى ذلك- فى نظر ابن سينا- أن لكل شئ غاية ووجود هذه الشرور ومظاهر النقص لايمكن أن تكون دليلا على هدم الغائية والخيرية، والدليل على ذلك ما نراه فى الكون من سمائه وأرضه وما فيه من نبات وحيوان، فلا يصدر ذلك كله إلا عن تدبير محكم وليس عن اتفاق أو صدفة فلو أعطى النبات حسا لكان باطلا لأنه لايحتاج إليه، وما يقال عن النبات يقال عن كل الموجودات بمراتبها المختلفة؛ إذ أن الطبيعة تفعل من أجل شئ أو تفعل ما يقع بالضرورة». وعلى هذا فجميع الأشياء الطبيعية تنساق فى الكون إلى غاية وخير ولها ترتيب محكم أى ليس فيها شئ معطل ولا يتم جزافا واتفاقا إلا بصورة نادرة أى أن الأمور الاتفاقية ليست دائمة ولا أكثرية.

« أما الأمور الطبيعية فدائمة وأكثرية وليست باتفاقية» بدليل أنها تتحرك أو تسكن على نسق واحد مطرد يدل على أن فيها مبدأ فعليا أو انفعاليا دائما لحركاتها وسكوناتها.

فابن سينا تصور الكون على أنه كون غائى بمعنى القول بتدبير عام فى الكون وأنه عن طريق الغاية يمكن القول بارتباط الظواهر بعضها ببعض ارتباطا عليا، فهو بهذا قد بين أصل العدل الإلهى فى التدليل على وجود الله ولكنه كان متأثرا بالفيلسوف أرسطو وله عذره لأن عصره كانت الفلسفة متداخلة مع العلم. كما كان بحثه مختلطا بالقيم الأخلاقية والجمالية فقدم صورة جميلة للكون وما فيه وهذه الصورة ظهرت مرسومة بريشة فنان لا عالم لأنه لم يقدم فى بعض جوانبها تفسيرا علميا دقيقا فهو قد خلط كما فعل أستاذه

أرسطو بين البحث الطبيعى والبحث الأخلاقى بإدخال فكرة الغائية ذات الطابع الأخلاقى فى بحوثه الطبيعية برغم خطئها فى مجال العلم.[٢٣] (أى علم الطبيعة الحديث).

٢- ابن رشد :

ابن رشد هو فيلسوف المغرب العربى[٢٤]. ولد عام ٥٢٠هـ - ١١٢٦م، وتوفى ٥٩٥هـ - ١١٩٨م.

من المشكلات التى اهتم بها ابن رشد[٢٥] اهتماما كبيرا. مشكلة أصل الموجودات وبحثه عن قدم وحدوث العالم. وقد تأثر بآراء أرسطو(فى النصف الثامن عشر من مقالة الكلام بما بعد الطبيعة) وفى سائر المقالات الأخرى على وجه الإطلاق. وذلك أثناء عرضه لنقد أرسطو لوجود الصور المفارقة، ومن بحث ابن رشد فى مشكلة أصل الموجودات تطرق إلى القول بقدم العالم، فهو يرى أن آراء كل من أثبتوا سببا فاعلا للكون يمكن تقسيمها إلى مذهبين فى غاية التضاد وبينهما آراء متوسطة تأخذ من المذهب الأول بعض عناصره ومن المذهب الثانى بعض عناصره ثم تضيف عناصرأخرى لا نجدها فى هذين المذهبين.

وهذه المذاهب هى :

المذهب الأول : مذهب أهل الكمون وهو قول (إبراهيم النظام) :

والكمون هو خروج الأشياء ببعضها من بعض.

المذهب الثانى : مذهب أهل الإبداع والاختراع (وهم الأشاعرة)

الفاعل يبدع الوجود بجملته ويخترعه اختراعا.

أما الآراء المتوسطة بين المذهبين فهى :

١- رأى ابن سينا : الفاعل يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها فى الهيولى، أى أنه واهب الصور.

---

(٢٣) -Lange : History of Materialism, p.54.

(٢٤) د. العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢١٣ ص ٢١٣ ومابعدها.

(٢٥) د. العراقى : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ٢٥ ومابعدها.

٢- (رأى ثامسطيوس والفارابى) وهو : الفاعل يكون إما مفارقا للهيولى أو غير مفارق.

٣- رأى أرسطو وهو : الفاعل يخرج الأشياء من القوة إلى الفعل. ويرى ابن رشد أن مذهب أرسطو هو الصحيح بعد أن درسه وحلله لأنه يرى أن الفاعل يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيرها حتى يخرج ما فيها من القوة علي الصورة إلى الفعل، وإذا كان هذا المذهب يشبه مذهب أنبادوقليس الذى يرى أن الفاعل يفعل اجتماعا وانتظاما للأشياء المتفرقة إلا أنه يختلف اختلافا أساسيا فالفاعل عند أرسطو لايعد جامعا بين شيئين بالحقيقة وإنما هو مخرج ما بالقوة إلى الفعل فكأنه جامع بين القوة والفعل أعنى الهيولى والصورة من جهة إخراج القوة إلى الفعل دون أن يؤدى ذلك إلى إبطال الموضوع القابل للقوة.

وانتهى ابن رشد بقوله بعد أن ناقش المذاهب المتعلقة بأصل الموجودات ونقد فكرة الاختراع والحدوث عند المتكلمين إلى نتيجة وهى :

إذا كانت الطبيعة تفعل فعلا في غاية النظام دون أن تكون عاقلة فإن ذلك يعنى أنها ملهمة من قوى فاعلة هى أشرف منها وهى المسمى عقلا، وانتهى بقوله إلى قدم العالم ومعنى هذا: أن العالم، عنده فى حدوث دائم ولكن منذ الأزل كما أنه أبدى.

وقد اهتم ابن رشد[٢٦] بالقول بقدم العالم (أى القول بقدم المادة الأولى) لأنه كان حريصا على نقد الغزالى الذى قال بحدوث العالم وكفر الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم.

وقد اهتم ابن رشد[٢٧] فى بحث ودراسة الفلسفة الطبيعية (غائية الطبيعة) عندما قدم تفسيرا للظواهر الفلكية نظرا للارتباط الضرورى بين عالم ما فوق فلك القمر (العالم العلوى) وعالم تحت فلك القمر (العالم السفلى) وما يحدث بينهما من تأثيرات.

وهذا ليس غريبا على ابن رشد لأنه فيلسوف مسلم؛ لأن فى القرآن آيات تحث على ذلك البحث لإظهار الحكمة الإلّهية من خلقه سبحانه للأجرام السماوية وحركاتها المختلفة وخاصة أن العرب فى صدر الإسلام كانوا يهتدون بالنجوم ولمعرفتهم أوقات الصلاة والصيام

---

(٢٦) د. العراقى : النزعة العقلية فى الفلسفة ابن رشد من ص ١٣٨ حتى ص ١٩٥.

(٢٧) د. العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد من ص ٢١٤ حتى ص ٢٢٨.

وغير ذلك من منافع الحياة. «فالبحث عن سبب الحركات السماوية وطبيعتها عند العرب خارجة عن موضوع علم الهيئة وداخلة فى الحكمة الإلّهية والطبيعية».

وكان ابن رشد متأثرا فى بحثه هذا بأرسطو وبعض فلاسفة المشرق وخاصة الفارابى وابن سينا. وبذلك البحث كشف لنا ابن رشد عن وجه الترابط الضرورى بين العالم العلوى والعالم السفلى. فذهب إلى أن «وجود المبادئ المفارقة مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن بينهما نظام موجود، فالله سبحانه وهو المبدأ الأول هو الذى جعل جميع الأفلاك تتحرك الحركة الخاصة بها وقد أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وبهذا الأمر قامت السموات والأرض، ولو تعطلت حركة من هذه الحركات فسد هذا النظام والترتيب إذ كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعا للعدد الموجود من هذه الحركات ولو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر. وعدد هذه الحركات إما على طريق الضرورة فى وجود ماهاهنا وإما على طريق الأفضل».

وقد بيّن ابن رشد عن كيفية تأثير هذه الأفلاك في عالمنا من حفظه للحيوان والنبات والجماد. قال: «فلولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل لم يكن هاهنا فصول أربعة ولو لم يكن هاهنا فصول أربعة لما كان نبات ولاحيوان ولا جرى الكون على نظام فى كون الأسطقسات بعضها عن بعض، مثال ذلك لو بعدت الشمس إلى جهة الجنوب برد الهواء فى جهة الشمال وكثر كون الأسطقس المائى وكثر من جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائى وقلّ تولد الأسطقس المائى ويحدث عكس ذلك فى الصيف أى إذا صارت الشمس قرب سمت رء وسنا ». وليس هذا مقصورا على الشمس بل كذلك القمر وجميع الكواكب، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿سخر لكم الليل والنهار﴾.

فليس فى عالمنا حركة إلا وراجعة للكواكب فى وجودها.

«ولو اختل منها شئ لاختل الموجود هاهنا».

«وكذلك ينبغى الاعتقاد بأن جميع ما يظهر فى السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية». والدليل على ذلك معنى قوله سبحانه: ﴿آتينا طائعين﴾ فقد سخّرها الله لخدمة الكون وهى تسير على غائية محددة لها لا تحيد عنها، وذلك يدل على أنها مؤتمرة بأمر إله واحد وإلا لاختل نظام الكون، لو كانت تأخذ أوامرها من إلهين وليس

من إله واحد وهذا معنى قوله تعالى :﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾. وعلى هذا «صار العالم واحدا بمبدأ واحد».

فابن رشد فى تفسيره للظواهر الفلكية حاول فيه الربط بين الوجود الأرضى والوجود السماوى، وهو تفسير حاول من خلاله رد كل مايحدث فى العالم إلى أسباب ضرورية تدرك بالعقل.

وقد قدّم ابن رشد الأدلة على وجود الله ولكنها أدلة عقلية؛ وذلك لأنه كان يعيش فى عصر فيه المسلمون يعتمدون على أن يدللوا على وجود الله بالقرآن والسنة ولا يلجأون إلى العقل وهم أهل الظاهر لأنهم كانوا لايرون ضرورة للعقل فى هذا أما علماء الكلام وهم المعتزلة والأشاعرة فقد اعتمدوا على العقل للبرهنة على وجود الله واستخدموا دليلين مشهورين فى علم الكلام وهما :

دليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب.

ملخص دليل الجوهر الفرد :

أن الأجسام الموجودة فى الكون تتألف من أجزاء وهذه الأجزاء تنقسم إلى أجزاء وهكذا إلى أن تقف عند جزء لا يتجزأ ، وهذا الجزء الذى لا يتجزأ هو الجوهر الفرد، وكل الجواهر الفردة معرضة للأغيار أى تحدث لها أحوال يطلقون عليها الأعراض وهى حادثة لأنها متغيرة ومادامت الجواهر لا تنفصل عن الأعراض فهى حادثة مثلها (لأن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث)- ولما كانت الجواهر حادثة فالأجسام حادثة وبالأجسام الحادثة يثبتون حدوث العالم ولابد له من محدث وهو الله.

وقد انتقد ابن رشد المعتزلة والأشاعرة فى هذا الدليل لأنهم أخذوه عن نظرية الذرة التى قال بها ديمقريطس وهى كانت تهدف إلى إنكار وجود الله وتفسير الكون تفسيرا ماديا بحتا فكيف هم يعتمدون عليها فى إثبات وجود الله. كما أن ليست كل الأعراض من جنس واحد فما ينطبق على عرض لا ينطبق على عرض آخر كما أن (الجزء الذى لا يتجزأ) ليس دليلا منطقيا يفرض نفسه على العقول فى مختلف مستوياتها، أى أنه ليس دليلا واقعيا عمليا ولكنه دليل جدلى بالإضافة إلى أن القرآن لم يذكره.

أما الدليل الممكن (أى ما يوجد لسبب خارج) والواجب (أى ما يوجد لذاته) وهو :

أن كل ما يوجد فى العالم يمكن أن يُوجد مخالف لما هو عليه وأن العالم نفسه يمكن أن يحتل من الفراغ غير المكان الذى يوجد فيه، ومن الممكن أن يخلق الله عالما أفضل من هذا العالم الحالى. وطبعا واضح منه (أنه دليل الأشاعرة) وهم متكلمو أهل السنة- وقد دللوا على هذا الدليل بالآتى :

بما أنهم يؤمنون بحرية الإرادة الإلّهية المطلقة لقوله تعالى : ﴿لايسئل عما يفعل وهم يسئلون﴾ قالوا بأنه من الممكن أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلا من أن يسقط إلى أسفل وأن يهبط اللهب إلى أسفل بدلا من أن يصعد إلى أعلى، وبهذا فالعالم حادث ولابد له من محدث.

فنقدهم ابن رشد أيضا وقال إنه ليس عقليا لأنهم ينكرون وجود الأسباب والقوانين الطبيعية التى خلقها الله فى الكون لأن ابن رشد كما بينا يرى أن هناك أسبابا للحركات السماوية.

كما قال أن دليلهم ليس شرعيا لأنهم ينكرون حكمة الله وعنايته بما خلق بسبب أنهم يؤمنون بالمشيئة الإلّهية المطلقة. كما أن إنكارهم هذا للقوانين الطبيعية يؤدى بهم إلى القول بالمصادفة أو الاتفاق وهذا هو رأى الماديين الملحدين. كما أن هذا الدليل ليس له أصل فى القرآن.

أدلة ابن رشد على وجود الله :

قدم ابن رشد ثلاثة أدلة على وجود الله وهى :

١- دليل العناية الإلّهية أو الأسباب الغائية .

٢- دليل الاختراع.

٣- دليل الحركة، وهو دليل فلسفى. ومايهمنا فى هذا البحث هو الدليل الأول والثانى.

الدليل الأول: العناية الإلٓهية أو الأسباب الغائية: الهدف منه عناية الله بالإنسان وخلقه كل الموجودات من أجله.

وهذا الدليل يقوم على أصلين[٢٨] : «أحدهما أن جميع الموجودات التى هاهنا موافقة لوجود الإنسان. وثانيهما أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد إذ لايمكن إن تكون هذه الموافقه بالاتفاق.

ومعنى ذلك أنه بالبداهة وبالعقل أيضا أن الأشياء والكائنات خلقت من أجل منفعة الإنسان وليس من الممكن أن تكون ملاءمة الكون وظواهره لحياة الإنسان وليدة الصدفة أو الاتفاق.

وهذا الدليل هو طريق الحكماء، يقول ابن رشد :[٢٩]

«فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لايعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذى هو أشرف الاعمال عنده وأحظاها لديه».

- فهذا صحيح لأن العلماء الذين يكابدون مشقة البحث فى العلم يؤكدون بأن هناك عناية بما فى هذا الكون. وأن هذه العناية لايجوز مطلقا أن تكون وليدة الصدفة، وأن من أراد أن يعرف الله معرفة تامة فعليه الفحص فى منافع جميع الموجودات.

وقد استشهد ابن رشد بالعديد من الآيات القرآنية لقوله تعالى : ﴿ألم نجعل الأرض مهادا* والجبال أوتادا* وخلقناكم أزواجا* وجعلنا نومكم سباتا* وجعلنا الليل لباسا* وجعلنا النهار معاشا* وبنينا فوقكم سبعا شدادا* وجعلنا سراجا وهاجا* وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا* لنخرج به حبا ونباتا* وجنات ألفافا﴾ سورة النبأ

معنى هذه الآيات أن الله خلق هذا العالم وسخره للإنسان ولقوله تعالى : ﴿الذى جعل لكم الأرض فراشا﴾. سورة البقرة.

واعتمادا على ما يقوله ابن رشد[٣٠] يمكننى نظم دليله فى صورة قياس كالآتى:

---

(٢٨) د. العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧.

(٢٩) ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة جـ ١ ص ١٠.

(٣٠) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٣، ٢٧٧.

- العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان والكائنات «مقدمة صغرى»

- كل مايوجد موافقا فى جميع أجزائه لفعل واحد مسددا نحو غاية واحدة فهو مصنوع «مقدمة كبرى».

- ... العالم مصنوع ضرورة وله صانع «النتيجة».

فدلائل العناية كانت أشرف الدلائل على وجود الصانع. وقد انتقد ابن رشد الأشعرية حينما قالوا بالجواز والإمكان. وقد انتقد ابن سينا حينما قال بأن وجود العالم ممكن. ويقول ابن رشد فى ذلك: «فهذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه، وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبل الجواز أى من قبل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز فى العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها».

وهذا الدليل قد ربط بين العناية والغائية كما فعل أرسطو لأن دليل الغائية فى الكون هو وجود مظاهر العناية به بالإضافة إلى الآيات القرآنية التى تشهد على ذلك. ويمكن القول بأن ابن رشد أفضل من أرسطو فى التدليل بهذا الدليل.

ويجب ألا ننسى أن فكرة الغائية والعناية الإلّهية هذه متفرعة من أصل العدل عند المعتزلة. كذلك الأشاعرة قالوا بالغائية والعناية الإلّهية، كما قال بها ابن سينا، وهى العلة الغائية متأثرا بأرسطو، وقدم لها أمثلة بما فى الكون من العالم العلوى (مافوق فلك القمر) والعالم السفلى (عالم الكون والفساد).

وابن رشد فى حديثه عن الغائية ربط الأسباب ومسبباتها.

وقد وُجِّهت انتقادات لهذا الدليل الغائى من بينها:

- أن هذا الدليل يقوم على أساس تمثيل الكون بالآلة الصناعية وتمثيل الله بالصانع الإنسانى فى حين أن الصانع الإنسانى صفاته غير صفات الله تعالى.

- أن الصانع الإنسانى علة محدودة يعمل فى مجال معين وفى جزء محدد فهو علة متناهية في حين أن الله يعد لا متناهيا.

ولهذا لا يوجد مبرر بالتشبيه، أى تشبيه الله بالصانع الإنسانى.

- أن القول بالغائية يعد شيئا يرجع إلى ذات الشخص الذى يفترض وجودها، ولذلك لا يصح أن نستخدم الغائية فى البرهنة على نتائج تتجاوز هذا الجانب الذاتى الشخصى.

وعلى هذا فدليل الغائية استند عند ابن رشد على مبدأ السببية ونقد فكرة أن العالم وُجد مصادفة واتفاقا.

الدليل الثانى : دليل الاختراع أو السببية :

يمتاز بالبداهة والوضوح لأن ظاهرة الاختراع واضحة فى الحيوان والنبات وفى جميع أجزاء العالم، ولأن كل وظائف الكون مسخرة لوظائف محددة، وكل ما هو مسخر فهو إذن مخلوق من الله تعالى. فهذا الدليل دعوة للبحث ولمعرفة أسرار القوانين التى أودعها الله فى الكون والدليل على ذلك قوله تعالى فى أكثر من آية.

لقوله تعالى : ﴿فلينظر الإنسان مم خلق* خلق من ماء دافق﴾ سورة الطارق ٦

ولقوله تعالى : ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ سورة الغاشية: ١٧.

ولقوله تعالى: ﴿أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ﴾ سورة الأعراف : ١٨٥.

وقال ابن رشد[٣١] : «ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشئ لم يعرف حقيقة الاختراع».

ومما يدل على صدق قول ابن رشد أن القرآن قد جمع فى أكثر آياته على أن الموجودات مخترعة، أى لها مخترع لقوله تعالى : ﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾. سورة الحج: ٧٣

معنى هذا أن كل مخلوق له مسبب ولم يحدث صدفة.

وقال ابن رشد :[٣٢] «أن مقصد الشرع من معرفة العالم أنه مصنوع لله ومخترع له وأن لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه».

---

(٣١) د. العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٧٨.

(٣٢) ابن رشد : مناهج الادلة ص ١٩٣.

قال ابن رشد[٣٣] : «أما السموات فنحن نعلم من جهة حركاتها المنتظمة أنها مأمورة بالعناية بما يوجد فى هذا العالم ومسخرة لنا والمسخر المأمور مخترع من جهة غير ضرورة».

ويرى ابن رشد أن الدليلين(الأول والثانى) مرتبطان ببعضهما البعض، لأن فيهما مبادئ مشتركة كالسببية والغائية لقوله تعالى :﴿يا أيها الناس اعبدو ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون* الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون﴾. سورة البقرة : ٢٢

كما يذهب ابن رشد[٣٤] إلى أن الدليلين الأول والثانى يتفقان مع مفاهيم العلماء والجمهور، ولكن هناك فرق فى الإدراك، فالجمهور يقتصر على معرفة العناية والاختراع بالمعرفة الحسية. أما العلماء فيزيدون على معرفة الحس بما يدركونه من العناية والاختراع أى بالبرهان العقلى وبيان وجه الحكمة.

كما انتقد ابن رشد أيضا الأشعرية فى هذا الدليل لأنهم يقولون بالاتفاق والجواز والإمكان وشبههم بالدهرية الذين يقولون بالاتفاق والمصادفة.

فابن رشد لم يقف موقف أهل الجدل (علماء الكلام) بل نزع منزعا فلسفيا برهانيا (أى عقلانيا) بأن ربط رأيه بالتدليل على وجود الله وبين رأيه في المشكلات (الخير والشر والسببية).

وهكذا استطاع ابن رشد التدليل على وجود الله بثلاثة أدلة أولها دليل العناية يقوم أساسا على فكرة الغائية فى الطبيعة ويرتبط بفكرتى الخير والشر. ودليل الاختراع يقوم على أن لكل شئ سببا محددا، وفيه رد على الدهرية الذين ينكرون وجود هذه الأسباب ورد على الأشعرية الذين يقولون بالجواز والإمكان والاتفاق.

ودليل الحركة وهو أن كل متحرك له محرك وقد قامت فكرة قدم العالم عند الفلاسفة على هذا الدليل إذ لابد من القول بحركة أزلية محركها أزلى.

---

(٣٣) د. العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨١.

(٣٤) د. العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٨٠، ٢٨١.

وقـد تأثر ابن رشـد بأرسطو فى كل الأدلة وخـاصـة الدليل الثـالث، لأن الله عند أرسطو هو المحرك الأول الذى لا يتحرك نظرا لأن كل حركة لها محرك، ولا يمكن ذلك إلى مالانهاية بل لابد من القول بوجود محرك لا يتحرك عن شئ آخر.

وإذا كان ابن رشد لم يتعرض لطريقة المعتزلة فى الاستدلال على وجود الله[٣٥] فإنه اعتذر وقال : «وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شئ يقف فيه على طرقـهم التى سلكوها في هذا المعنى، ويشـبـه أن تكون طرقـهم من جنس طرق الأشعرية».

(٣٥) فلسفة ابن رشد : الدراسات الفلسفية ص ٤٢.

الفصل الرابع

أصل العدل عند المعتزلة

والقول بالوعد والوعيد

أولا: القول بالثواب والعقاب وصلة ذلك بالقول بأصل العدل.

ثانيا: الصلة بين الوعد والوعيد والقـول بحرية الإرادة الإنسانية.

أولا: القول بالثواب والعقاب وصلة ذلك بالقول بأصل العدل:

تعريف الوعد والوعيد:

الوعد والوعيد هو الأصل الثالث من الأصول الخمسة للمعتزلة.(١)

الوعد هو «كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه فى المستقبل ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين أن لا يكون كذلك:

ألا ترى أنه كما يقال أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب فقد قال:

وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق. وكذلك يقال: فلان وعد فلانا بضيافة فى وقت يضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحا، وهكذا يقال أن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى أنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحا لقوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾ الاسراء: ٢٩.

وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين أن لا يكون كذلك: ألا ترى أنه كما يقال: أن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب قد يقال: توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمه ونهب أمواله مع أنه لا يستحق ولا يحسن.

ولابد من اعتبار الاستقبال فى الحدين جميعا لأنه إن نفعه فى الحال أو ضره مع القول لم يكن واعدا ولا متوعدا.

وأما الكذب فهو كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به، وقولنا: لو كان له مخبر هو أن فى الأخبار ما لا مخبر له أصلا كالخبر بأن لا ثانى مع الله تعالى ولابقاء وغير ذلك.

وأما الخلف فهو أن يخبر أنه يفعل فى المستقبل ثم لا يفعله، ثم إن الخلف ربما يكون كذبا بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله وربما لا يكون كذبا بأن يخبر عن عزمه الفعل ثم لا يفعله ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى لم يكن الخلف فى حقه إلا كذبا، تعالى عنه علوا كبيرا.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص ٦٢، ٦٣.

«فإن الوعد والوعيد[٢] مقرون بالتكليف والجزاء مقدور على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب. فيكون التقدير افعل وأنت لا تفعل ثم إن فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل وهذا خروج عن قضايا الحس فضلا عن قضايا المعقول حتى لا يبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد، ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب.

وكتاب الله[٣] تعالى يشمل على آيات الوعد والوعيد (الترغيب والترهيب) وهذه بعضها: قال الله تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا* إنا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا* إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا﴾ سورة الإنسان.

المعنى للزمخشري: أما شاكرا فبتوفيقنا وأما كفورا فبسوء اختياره، ولما ذكر الفريقين اتبعهما الوعد والوعيد.

- ولقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا﴾ سورة فاطر.

المعنى: لا يقول لكم الشيطان اعملوا ما شئتم فإن الله غفور يغفر كل كبيرة ويعفو عن كل خطيئة.

فتفسير الزمخشري للآية يخالف تفسير أهل السنة في اعتقادهم جواز مغفرة الكبائر للموحد وإن لم يكن توبة لأنهم يعتقدون أن الله تعالى حين توعد على الكبائر قرن الوعد بالمشيئة سبحانه: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

- ولقوله تعالى: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير* فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير﴾. سورة الملك آية ٩، ١٠.

---

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٨٣.

(٣) الزمخشري: الكشاف جـ ٤ ص ١٩٤، ١٩٥.

الزمخشري: الكشاف جـ ٣ ص ٣٠٠.

الزمخشري: الكشاف جـ ٤ ص ١٣٦.

الزمخشري: الكشاف جـ ٤ ص ٢٤٨.

المعنى: وجوب السمع أو النظر بالعقل لكى يتجنب المكلف القبائح ويعمل على الطاعات لكى ينال الثواب ويبعد عن العقاب. ويقول الزمخشرى: أى لو كنا نسمع الإنذار سماع طالبين للحق أى نعقله عقل متأملين بأن نجمع بين العقل والسمع لأن مدار التكليف عليهما، وهو اعتراف منهم بعدل الله وإقرار بأن الله عز وعلا أزاح عللهم ببعثة الرسل وإنذارهم وأنهم اختاروا خلاف ما أمر الله به وأوعد على ضده.

- ولقوله تعالى: ﴿ إن إلينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم﴾ سورة الغاشية.

المعنى: التشديد فى الوعيد لأن الحساب أشد من الإياب لأنه موجب العذاب ومعنى الوجوب وجوب الحكمة.

ولقوله تعالى فى فاتحة الكتاب(٤): «أنعمت عليهم- والمغضوب عليهم» أو فى قوله: «يوم الدين- أى الجزاء».

المعنى: يتناول الثواب والعقاب، لأن القرآن أنزل إرشادا للعباد إلى معرفة المبدأ والمعاد ليؤدوا حقه المبدئى بامتثال ما أمر ونهى ويدخّروا بذلك للمعاد مثوبة كبرى. أى لابد فى التوصل من باعث هو الوعد ومن زاجر هو الوعيد ولولاهما لاستولى الكسل الطبيعى على النفوس وتسلط عليها دواعى الهوى وحُجبت عن حضرة النور بظلمات بعضها فوق بعض.

- ولقوله تعالى فى سورة العنكبوت: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم ولنجزينهم أحسن الذى كانوا يعملون﴾.

الزمخشرى: المعنى: إما قوم مسلمون سيئاتهم صغائر مغمورة بالحسنات وإما قوم آمنوا وعملوا الصالحات بعد كفر، فالإسلام يَجُبُّ ما قبله، وهذا بناء على قاعدة وجوب الوعيد عند المعتزلة على مرتكبى السيئات الكبائر لا بالتوبة، وأطلق تكفير الصغائر وإن لم تكن توبة إذا غمرتها الحسنات.

---

(٤) الزمخشرى: الكشاف جـ١ ص ٢٣.
الزمخشرى: الكشاف جـ ٣ ص ١٩٧.
الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٥٨٤.
الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٥٨.
الزمخشرى: الكشاف جـ ١ ص ٦٥٧.

- ولقوله تعالى: ﴿إن الذين كفرو أو ظلموا لم يكن الله ليغفر لهم﴾. آل عمران.

معناه: أنهم جميعا بين الكفر والمعاصي.

ويقول الزمخشري: وجوب وعيد العصاة وأنهم مخلدون تخليد الكفار.

ولقوله تعالى فى سورة الأنعام: ﴿ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون* فإن كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد بأسه عن القوم المجرمين».

المعنى: ذلك الجزاء جزيناهم ببغيهم بسبب ظلمهم. وهذه الآية وردت فيمن كفر وافترى على الله، ووعيد الكافر باتفاق واقع به غير مردود عنه.

الزمخشري: يلزمهم الجزاء.

أهل السنة: إن قالوا يجوز العفو عن العاصى الموحد فلا يقولون أن ذلك حتم ولا يلزمهم ذلك لأن الله تعالى حيث توعد المؤمنين العصاه علق حلول الوعيد بهم بالمشيئة وأخبر أنه يغفر لمن يشاء منهم.

- وقوله تعالى فى سورة المائدة: ﴿إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم».

الزمخشري: يجزم بأنه لا وجه من الحكمة فى المغفرة للكافر ويقطع بمنافاتها للحكمة الإلهية، لأن المعتزلة يزعمون أن المغفرة للكافر ممتنعة عقلا لا تجوز على الله تعالى لمناقضتها الحكمة، وقد اعترض أهل السنة على ذلك وقالوا أن المغفرة للكافر جائزة عندهم فى حكم الله تعالى عقلا. بل عقاب المتقى المخلص كذلك غير ممتنع عقلا من الله تعالى وإن كان السمع ورد بتعذيب الكفار وعدم الغفران لهم إلا أن ورود السمع بذلك لا يرفع الجواز العقلى، وقالوا لو كان الأمر كما زعم المعتزلة لما دخلت كلمة (أن) المستعملة عند الشك فى وقوع الفعل بعدها لغة فى فعل لاشك فى عدم وقوعه عقلا، ولكان ذلك من باب التعليق بالمحال.

يقول القاضى عبد الجبار[٥] الوعد معناه الثواب والوعيد معناه العقاب ولا يستحق العبد المكلف الثواب أو العقاب إلا على أفعاله، ويرجع القاضى عبد الجبار شرط استحقاق

---

(٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦١٢.

الثواب أو العقاب إلى الفعل وإلى الفاعل، فمثلا فى العقاب فالشرط فى استحقاقه شرطان هو فعل قبيح وفاعله يعلم قبحه أو يتمكن من العلم بذلك. كذلك ما لا يتبعه العقوبة من جهة الله تعالى فله شرطان أيضا أحدهما يرجع إلى الفعل وهو أن يكون إساءة والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون قد قصد بفعلها الإساءة إليه.

فهذه شروط يستحق بها المكلف المدح والذم على الأفعال أى الثواب والعقاب لقوله تعالى: ﴿وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين﴾- لما يتكبده العبد من المشقة لكى يصل بأفعاله على الوجه الذى يستحق به الثواب. لأن الله سبحانه وتعالى قد وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب.

والمخالف لأصل الوعد والوعيد[٦] ويقول أن الله تعالى ما وعد ولا توعد يكون منكرا لنبوة محمد ﷺ، لأنا نعلم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد، أو يقول أن الله تعالى وعد وتوعد ولكن يجوز أن يخلف فى وعيده فالرد الواجب عليه هو: أن الخُلف فى حق الله تعالى كذب، والكذب قبيح، والله تعالى لا يفعل لعلمه بقبحه ولغناه عنه لقوله تعالى: ﴿ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد﴾. سورة ق: ٢٩.

فلو جاز الخلف فى الوعيد لجاز فى الوعد لأن الطريق فى الموضعين واحدة، فإن قال فرق بينهما لأن الخلف فى الوعيد كرم وليس كذلك فى الوعد قلنا: ليس كذلك لأن الكرم من الحسنات والكذب قبيح بكل وجه فكيف تجعله كرما؟!

أو يقول أن الله تعالى وعد وتوعد ولا يجوز عليه الخلف والكذب يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى، والكلام عليه أن يقال: أن الحكيم لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يبين مراده به لأن ذلك يجرى مجرى الإلغاز والتعمية وذلك لا يجوز على القديم تعالى. وبعد: فلو جاز فى عمومات الوعيد. لجاز فى عمومات الوعد، بل فى جميع الخطاب من الأوامر والنواهى والمعلوم خلافه فإن قيل: فرق بينهما، أمرنا بموجبات الأمر والنهى وعلينا فى ذلك تكليف وليس كذلك فى عمومات الوعيد لأنه لا يتعلق بالتكليف قلنا لهم: إن علينا فى عمومات الوعيد تكليفا كما فى غيره من الأوامر والنواهى: «ألا ترى أنا قد أمرنا أن نعتقد مخبراتها ولا نعتقد

(٦) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين ص ٦٣، ٦٤.

خلافها، فلو كان فيها شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى جرى مجرى الالغاز والتعمية وذلك لا يجوز على القديم تعالى.

والعقل يدرك بفطرته وجوب الوعد والوعيد وقد دلل على ذلك ما قاله الشيخ أبو هاشم(٧) وهو: أن القديم خلق فينا شهوة القبيح ونفرة الحسن فلابد من أن يكون فى مقابلته من العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقبحات ويرغبنا فى الإتيان بالواجبات وإلا كان يكون المكلف مغرى بالقبح والإغراء بالقبيح لا يجوز على الله تعالى. هذه دلالة عقلية.

وتوجد كذلك دلالة عقلية هى: أن القديم تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن المقبحات وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح فلابد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه ولا وجه له إلا أنا إذا أضللنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهة ضررا عظيما.

أما الدلالة السمعية فى ذلك فهو أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب لكان لا يُحسن الوعد والوعيد بهما، وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسمى وقال: لا يصح الاعتماد على غيرها فى ذلك، ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية كالدلالة السمعية فى إمكان الاعتماد عليها.

وقال أهل العدل(٨): «لا كلام فى الأزل وإنما أمر ونهى وَوَعد وأوعَدَ بكلام مُحدث فمن نجا فبفعله استحق الثواب ومن خسر فبفعله استوجب العقاب والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك»- و «العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة».

أما الوعد والوعيد عند أهل السنة: «الوعد والوعيد كلامه الأزلى، وَعَد على ما أمر وأوعد على مانهى فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده فلا يجب عليه شئ من قضية العقل».

والعدل عندهم: «أن الله تعالى عدل فى أفعاله بمعنى أنه يتصرف فى مُلكه وملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل عند أهل السنة: وضع الشئ موضعه وهو التصرف

---

(٧) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة من ص ٦١٩ حتى ص ٦٢٣.

(٨) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٢.

فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم والظلم بضده فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف».

وقد ردَّ القاضى على شبهة الملحدة الذين يقولون:

«إن غرض القديم نفع المكلف فإذا لم ينتفع بالتكليف فلا يجوز أن يُعاقب لأنه فوَّت النفع على نفسه، فقال لهم القاضى: إن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأنه فوت النفع على نفسه بالتكليف وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب كما يفعل العقلاء عندما يذمون المخل بالواجب. ولا يصح أن يقاس الغائب بالشاهد؛ لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب، كما قال الملحدة أنه لا يصح العقاب من الله تعالى لأن معنى العقاب إيصال الضرر للغير بتشفى الغيظ منه أو لنفع يعود على المعاقَب أو المعاقِب.

فرد عليهم القاضى أيضا بأن هذا لا يصح لأنه يحسن من الله تعالى معاقبة المكلف لاستحقاقه له بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات.

كما بيَّن القاضى[٩] رأيه فى المكلف الذى تتساوى طاعاته ومعاصيه فقال أنهما لا يستويان ولا خلاف بين أبى على وبين أبى هاشم وإنما الخلاف فى أن ذلك يعلم عقلا وسمعا أو لا يعلم إلا سمعا. فعند أبى على أن ذلك يعلم عقلا وسمعا. وعند أبى هاشم لا يُعلم إلا سمعا لأن الأمة اجمعت على أن لا دار غير الجنة والنار فلو تساوت طاعات المكلف والمعاصى فله أن يسلك. إما أن يدخل النار وهذا ظلم أو يدخل الجنة وهذا لا يجوز لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح، وأما أن يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين، وذلك لا يصح. وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد أن يميز حاله من حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين؛ ولذا فلابد من القطع بأنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه. وقد خالف فى ذلك الصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الأعراف لأنه سبحانه وتعالى قال: ﴿ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم﴾. فهذا غير معقول لأنه خرق الإجماع. وأما الأعراف المذكورة فى القرآن فإنها مواضع فى الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما فى عرف الديك والدابة وغيرها.

(٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤، ٦٢٥.

وعلى هذا فالمكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر فإن الأقل لابد أن يسقط بالأكثر ويزول وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ[١٠].

أما إذا كان المكلف صاحب كبيرة فيرى المعتزلة أنه لا يكون مؤمنا[١١] ولا كافرا ولا منافقا، بل يكون فاسقا. وهذا ما قاله واصل بن عطاء الغزال وهو مؤسس فرقة المعتزلة ورئيسها الأول (٨٠ - ١٣١هـ) عندما اعتزل عن الحسن البصرى الذى كان يقول بأن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما يكون منافقا فقال واصل: «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر».

وقد أخذ واصل بن عطاء هذا القول فى صاحب الكبيرة عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وكان من أصحابه.

ويرى المعتزلة أن هذه المسألة مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها؛ لأنها كلام فى معايير الثواب والعقاب وهذا لا يُعلم عقلا وإنما المعلوم عقلا أنه إذا كان الثواب أكبر من العقاب فإن العقاب مكفر فى جنبه وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطا فى جنب ذلك العقاب.

ولذلك سُميت هذه المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى هذه العبارة فى أصل اللغة أنها تستعمل فى شئ بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، وأما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسما بين الاسمين وحكما بين الحكمين وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام.

واتفق أهل العدل[١٢] على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب، والعوض والتفضل معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود فى النار لكى يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا.

---

(١٠) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤، د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ ١ ص٦٤، ٦٧.

(١١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٨.

(١٢) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ١ ص ٤٥.

وقال إبراهيم النظام[13]: «الإيمان اجتناب الكبائر، والكبائر: ما جاء فيه الوعيد وقد يجوز أن يكون فيما لم يجئ فيه الوعيد كبيرة عند الله ويجوز ألا يكون فيه كبيرة وإن لم يكن فيه كبيرة فالإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه وإن كان فيما لم يجئ فيه الوعيد كبيرة فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا فأما عند الله سبحانه فاجتناب كل كبير.

وكان الجبائى يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر، وأن الصغائر يستحق غفرانها باجتناب الكبائر، وأن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر، وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة والعزم على الصغيرة صغيرة والعزم على الكفر كفر».

وقال النظام[14]: «لا يكون الثواب إلا فى الآخرة، وأن ما يفعله الله سبحانه بالمؤمنين فى الدنيا من المحبة والولاية-» ليس بثواب لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيمانا وليمتحنهم بالشكر عليه. وقال سائر المعتزلة: أن الثواب قد يكون فى الدنيا وأن ما يفعله الله سبحانه من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب.

واختلف المعتزلة[15] فى تحديد الصغيرة والكبيرة مع إقرارها بالصغائر والكبائر. والاختلاف على ثلاثة أقاويل. قال قائلون منهم: كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبير وكل ما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير.

- وقال قائلون: كل ما أتى فيه الوعيد فكبير وكل ما كان مثله فى العظم فهو كبير وكل ما لم يأت فيه الوعيد أو فى مثله فقد يجوز أن يكون كله صغيرا، ويجوز أن يكون بعضه كبيرا وبعضه صغيرا وليس يجوز ألا يكون صغيرا ولا شيئا منه.

- وقال جعفر بن مبشر: «كل عمد كبير وكل مرتكب لمعصية متعمدا لها فهو مرتكب لكبيرة».

واختلفوا كذلك فى غفران الصغائر على ثلاثة أقاويل:

(١٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٣١، ٣٣٢.

(١٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٢٩.

(١٥) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٣٢، ٣٣٣.

- وقال قائلون: «أن الله- سبحانه- يغفر الصغائر إذا أُجتنبت الكبائر، تفضلا».

- وقال قائلون: «يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر باستحقاق».

- وقال قائلون: «لا يغفر الصغائر إلا بالتوبة».

وقوله تعالى فى كتابه الكريم: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره* ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾.- دليل على أن كل عبد مسئول عن فعله فإن كان خيرا فيجازى بالثواب وإن كان شرا فيجازى بالعقاب ولكن على مذهب أبى على الجبائي لا يرى لصاحب الكبيرة شيئا من الطاعة يتسحق عليها الثواب لأنه يرى أن الكبائر تحبط الثواب على الإيمان. ويقول القاضى عنه:

أما شيخنا أبو على[16] فقد تعلق فى ذلك بوجوه: أحدها هو أن الفاسق بإقدامه على المعاصى وارتكابه الكبائر قد جنى على نفسه وأخرجها من أن تستحق الثواب ألبتة وعلى هذا المعنى قال تعالى: ﴿أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾- وربما استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل﴾- ويقول: لولا أن الأمر فى ذلك على ما ذكرته وإلا كان لا يصح ما ذكره الله تعالى فى أعمال الكفار والمرتكبين للكبائر وربما يقول: إن الثواب إذا سقط فإنما يسقط إما بالندم على ما أتى به من الطاعة أو بعقاب أعظم منه ثم سقط بالندم الكل فكذلك إذا سقط بالعقاب الذى هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل فلا فرق بينهما فى قضية العقل. وقد رد عليه القاضى عبد الجبار بأنه لا يصح أن يحكم على الفاسق بعدم استحقاقه للثواب بسبب ارتكابه للكبيرة لأن الفاسق أطاع على الوجه الذى كُلّف وأمر به فارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يمنع عنه الثواب. ورد على ذلك تفسير الجبائى للآية لقوله تعالى: ﴿أن تحبط أعمالكم﴾ ليس معناه الإحباط التام لكل الطاعات وإلا كان ظلما من الله، والله تعالى منزه عن الظلم. كذلك فسر الآية لقوله تعالى: ﴿وقدمنا إلى ما عملوا﴾ فقال: لا تفسر ظاهرها لأن الهباء إنما يستعمل فى أجسام رقيقة، وأفعال العباد أعراض فكيف تجعل أجساما، وحتى لو أولت الآية فلابد أن تؤول على ما يوافق العقل والشرع بأن تقول: «إن المراد أن الفاسق لا يستحق بأعماله الثواب على الحد الذى كان يستحقه لو لم يدنسه بالمعصية الكبيرة فلا ينتفع به كما لا ينتفع بالهباء المنثور».

---

(١٦) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٠، ٦٣١.

كذلك ردا على قول الجبائى بأن الثواب يسقط بالندم أو بعقاب أعظم منه، ثم إذا سقط بالندم سقط كله، وكذلك إذا سقط بالعقاب وجب أن يسقط كله، قال القاضى ردا على هذا: «جمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح كما أنه غير ثابت فى العقاب».

ولقوله تعالى:(١٧) ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ سورة محمد (القتال) معناه: لا تحبطوا الطاعات بالكبائر.

الزمخشرى: الكبيرة تحبط ما تقدمها من الحسنات ولو كانت مثل زبد البحر لأنهم يقطعون بخلود الفاسق فى النار وسلب سمة الإيمان عنه، ومتى خلد فى النار لم تنفع طاعاته ولا إيمانه.

أهل السنة: الكبائر ما دون الشرك لا تحبط حسنة مكتوبة لأن الله لا يظلم مثقال ذرة، ويقولون أن الحسنات يذهبن السيئات.

وللزمخشرى(١٨) قوله فى سورة الإسراء وقد أوله على قاعدة وجوب إرادة الله تعالى للطاعة. لقوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾. الاسراء.

فالأمر هنا مجاز إذ ليس من المعقول أن يقول لهم افسقوا ولكن أهل السنة قالوا: أن الله أمرهم بالشكر على نعمه ففسقوا وكفروا على خلاف الأمر، والأمر غير الإرادة.

وللزمخشرى(١٩) قوله فى الإيمان لقول الله تعالى:

﴿ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان﴾. سورة الشورى.

المعنى: أن النبى عليه الصلاة والسلام ما كان يدرى الكتاب قبل الوحى.

الزمخشرى: أن الايمان اسم التصديق مضافا إليه كثير من الطاعات فعلا وتركا حتى لا يتناول الموحد العاصى ولو بكبيرة واحدة اسم الايمان ولا يناله وعد المؤمنين.

---

(١٧) الزمخشرى: الكشاف جـ٣ ص ٥٣٨.
(١٨) الزمخشرى: الكشاف جـ٢ ص ٤٤٢.
(١٩) الزمخشرى: الكشاف جـ٣ ص ٤٧٦.

أهل السنة: الإيمان هو التصديق خاصة حتى يتصف به كل موحد وإن كان فاسقا وهم يخصون التصديق بالله وبرسوله. والرسول مخاطب فى الإيمان بالتصديق برسالة نفسه وأمته مخاطبة بتصديقه. وقبل الوحى لم يعلم أنه الرسول وما علم ذلك إلا بالوحى.

ثانيا: الصلة بين الوعد والوعيد والقول بحرية الإرادة الإنسانية:

المعتزلة كما علمنا يصفون أنفسهم بأنهم أهل العدل، وهم يرون أن هذه الصفة صفة كمال لله وهى تهدف إلى نفى الظلم عن الله سبحانه فأفعاله تتجه إلى قصد وغاية وهى لا تخالف ما يقتضيه العقل الذى يفرّق بين الحسن والقبيح والخير والشر، واستدل المعتزلة لرأيهم هذا بأن العقل كان أساسا لتقرير القيم الأخلاقية قبل ورود الشرائع وجاءت الرسل مؤكدة هذا المعنى وذلك راجع إلى أن الله خلق الإنسان ومنحه عقلا حرا مختارا فهو المسئول عما قدّمت يداه وإلا ما كان لوعد الله ووعيده معنى فى كتابه الكريم، فالعبد ذو حرية مختارة حتى يكون أهلا للثواب والعقاب، ولذلك أراد الله سبحانه وتعالى أن يجعله دائما أهلا للثواب وليس للعقاب فمنحه دائما التوبة وهى كذلك دليل على أن الله جعله حرا مختارا. صحيح أنها منحة معطاة من الله ولكن فى قالب اختيارى وليس إجباريا، ولذلك لا يصح قول الجاحظ الذى يقول أن أفعال العباد تقع منهم طباعا لا اختيارا.

وللقاضى عبد الجبار[٢٠] قول: «فأما إذا قيل أن التوبة لا تزيل العقاب فقد انغلق عليه طريق الانتفاع بما كلّف فيجب أن يقبح تكليفه».

«فالمكلف إذا أمكنه معرفة العقاب الذى يستحقه فالتوبة واجبة. إنها إنما تصح أن تكون واجبة لدفع المضار من عقاب وغيره أو على طريقة المصلحة أو لإخراجه نفسه من أن يستحق الذم».

ويقول الله سبحانه[٢١] وتعالى فى كتابه الكريم فى سورة النساء: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم﴾.

---

(٢٠) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٤/ ٣ (التوبة) ص ٣٤٠، ٣٣٦.

(٢١) الزمخشرى: الكشاف جـ١ ص ٤٨٥.

المعنى عند المعتزلة: أن العبد هو الذى يخلق لنفسه التوبة بقدرته وحوله ليستوجب على ربه المغفرة بمقتضى حكمته التى توجب عليه على زعمهم المجازاة على الأعمال إيجابا عقليا، وقال الزمخشرى: يجب على الله قبول التوبة كما يجب على العبد بعض الطاعات.

وقد انتقدهم أهل السنة بقولهم هذا وقالوا أنهم قاسوا المعبود بالعبد وقاسوا الخالق على الخلق لأن لأهل السنة (الأشعرية) رأيا فى ذلك وهو: أن الله تعالى مهما تفضل بالتوبة أو بغيرها فهو لا عن استحقاق سابق لأنهم يقولون: إن الأفعال التى يتوهم القدرية (المعتزلة) أن العبد يستحق بها على الله شيئا كلها خلق الله فهو الذى خلق لعبده الطاعة وأثابه عليها وخلق الله التوبة له وقبلها منه فهو المحسن أولا وآخرا وباطنا وظاهرا بمعنى أن الله قد وعد قبول التوبة المستجمعة لشرائط الصحة ووقوع هذا الموعود واجب ضرورة صدق الخبر فمهما ورد من صيغ الوجوب فمنزل على وجوب صدق الوعد ومعنى صدق الخبر واجب كمعنى وجود الله واجب لأن أحدا لا يستوجب على الله شيئا.

وللبغداديين[٢٢] المعتزلة شبهة فى أن العقاب لطف من جهة الله تعالى لأن فى رأيهم أن «اللطف يجب أن يكون مفعولا بالمكلف على أبلغ الوجوه ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى، فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر».

ولكن القاضى عبد الجبار ردّ عليهم وقال: أنه ليس للطف دعوة فى هذا الباب لأن اللطف «هو ما ثبت له حظ الدعاء والصرف، ولاحظ للعقاب فى ذلك وإنما الذى يثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب». ولذلك لابد أن يتوب الفاسق لله تعالى ويندم على ما أتى به ويقلع عنه، إذن لابد للعبد من التوبة لقوله تعالى ﴿مالهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾.

والذى يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ سورة المائدة: ٣٨- وقوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله﴾. النور: ٢.

وقوله تعالى: ﴿إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنهم الله﴾ واللعن هو الطرد من رحمة الله ومن ثوابه.

---

(٢٢) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٤٧.

ومن جملة ما يستدل به على ذلك قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها﴾ النساء ١٤[٢٣]

فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار ويخلدون فيها. والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا فيجب حمله عليهما لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه.

وقوله الله سبحانه أيضا: «إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون». ووجه الاستدلال به أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعا لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيَّنه. وأن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعا ظاهر لا شك فيه من جهة اللغة والشرع جميعا.

ولقوله تعالى: ﴿ بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾.[٢٤]

فالأدلة السمعية[٢٥] تشير إلى عدم جواز المغفرة لصاحب الكبيرة. وهذه الايات تناولها القاضي على جهة العموم لا الخصوص. وذلك لأنه لا يجوز أن يخاطبنا الله بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه لأن ذلك يكون إلغازاً وتعمية وتورية، والالغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى.

وعندما قال الأشعرية[٢٦] (متكلمو أهل السنة) ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾ كما قال هذا سبحانه في كتابه العزيز- رد عليهم القاضي بقوله: إن الأخذ بظاهر الآية لا يجوز بالاتفاق لأنه يقتضي الإغراء على الظلم وذلك مما لا يجوز على الله تعالى فلابد من أن يؤول وتأويله هو أنه يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب.

وأما قولهم (الأشعرية) في قوله تعالى: ﴿ ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾. فسَّروه بأن الآيس من روح الله إنما هو الكافر دون الفاسق. فرد عليهم القاضي قائلا: اليأس هو إنكار الجنة والنار فأكثر ما تتضمنه الآية أن الفاسق لا ينكره ونحن لا نقول أنه ينكره فلا يصح التعلق به.

(٢٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧.

(٢٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٠.

(٢٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٥١.

(٢٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٤، ٦٨٦.

ويستدل القاضى عبد الجبار[٢٧] على حرية الارادة عند الإنسان أن أول طريق التوبة هو العزم عليها بالندم والإقلاع عن المعصية، وقد فسر القاضى الحديث المروى عن رسول الله ﷺ وهو : (الندم توبة) فقال: «إن من حق السمع أن يرتب على ما يدل عليه العقل فإذا ثبت وجوب مقارنة العزم المخصوص للندم فى كونه توبة فالواجب أن يحمل الخبر على ما يوافقه وإنما أراد ﷺ إن صح الخبر أنه لابد من الندم فى التوبة ليس أنه بانفراده يكون توبة ليبطل تقدير من يقدر أن ترك المعصية توبة فبين ﷺ أن الترك لا يغنى وأن الواجب الندم. وبعد، فإن من حق التوبة أن يكون لها تأثير فى الإقلاع عن المعصية ولو كانت هى الندم فقط لم يكن لها تأثير إلا كتأثير الترك فقط».

«وأنه لابد من العزم مع الندم»، «الندم لا يكون توبة من حيث كان ندما فقط لأنه لابد من أن يتعلق بالفعل على وجه مخصوص، فإذا صح ذلك فالذى يكون توبة من الندم هو أن يتعلق بالقبيح لقبحه أو يقدر هذا التقدير فيه لأنه قد يكون ثابتا بالندم الذى لا يتعلق له بأن يظن أنه فعل قبيحا فيندم على ما ظنه ويكون ثابتا فى الحقيقة ولذلك صح أن يتوب مما لا يعلمه من القبائح التى واقعها إذا ظنها كما يصح أن يتوب مما لا يعلم تفصيله».

هذا النص يدعو إلى فعل العزم مع الندم فلا يكون تفكيرا عقلانيا فقط وإنما سلوكا فعليا (يتعلق بالفعل) ليستحق عليه الثواب.

ولذلك قال القاضى[٢٨]: «قلنا فى كثير من تروك القبائح وفى كثير من الطاعات أنها متى وقعت على سبيل التقرب والخضوع فلذلك استحق به الثواب وإذا لم يقع كذلك لم يستحق بها الثواب أصلا».

والطبع على القلب ليس[٢٩] معناه المنع فى رأى القاضى عبدالجبار، ولذلك فما دام العبد مكلفا لا يُمنع من التوبة وإلا كان التكليف قبيحا فى حق من اخترمه الله ولم يتب بسبب الطبع على قلبه، وذلك لأن القاضى أول معنى الطبع فى قوله تعالى: ﴿ بل طبع الله عليها بكفرهم﴾. سورة النساء: ١٥٥.

(٢٧) القاضى: المغنى جـ ١٤/ ٣ (التوبة) ص ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٥٠.

(٢٨) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٤/ ٣ ص ٣٦٥.

(٢٩) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٤/ ٣ ص ٣٧٤، ٣٧٥.

ليس على ما ظنوه بظاهر الآية، بل إنه علامة يفعلها الله تعالى فى قلب الكافر ليكون لطفا للملائكة إذا عرفوها وعرفوا لأجلها كفره وإصراره عليه لأنهم إذا ذموه كانوا إلى الامتناع من القبيح أقرب (أى أن ذم الملائكة له ليس قبيحا وإنما واجبا)- وإذا علمنا نحن ذلك كنا إلى توقيه أقرب (أى احترزنا من فعل القبيح وهو الكفر) وقد دلل القاضى على ذلك من شواهد اللغة فقال: «وقد أبطلنا القول بأنه منع بأنه لو كان كذلك لم يحسن تكليفه وبأنه تعالى قال: ﴿فلا يؤمنون إلا قليلا﴾.- ولو كان منعا لمنع القليل كما منع غيرهم.

وقد بيّن القاضى أنه لا فرق بين من يتوب توبة نصوحا وبين من يكرر التوبات فقال فى ذلك: «أنه لا يحسن من الحكيم أن يديم التكليف عليه إلا مع صحة التوبة ووجوب قبولها فإن المنع من التوبة والحال هذه كالمنع من نفس ما كلف».

وقال القاضى[٣٠]: إن التوبة لا توجب على الصغير أى قبل التكليف «لا تجب عليه والعلة فى ذلك أنه لم يستحق به ما يزيله بهذه التوبة فلا يجوز أن يلزمه من جهة العقل. ومما يدل على ذلك أيضا أنه لابد للواجب العقلى من وجه يجب لأجله ولا وجه يعقل فى التوبة إلا إزالة الضرر المعلوم أو المظنون بها، وإذا كان ذلك مفقودا فى التوبة من الصغير ومما قد تاب منه فيجب نفى وجوبها».

كما قال القاضى عن التوبة أنها ليست لطفا ومصلحة لأنها ليست معلومة بالعقل ولكن بالسمع، ولكن النظر والمعرفة هما لطف ومصلحة لأنهما معلومان بالعقل.

وقد ذكر رحمه الله فى (البغداديات) وغيرها أن التوبة قد تجب لإسقاط العقاب ولكونها لطفا وردعا عن أمثال ما وقع منه، وهذا مما يحتمل أن يريد به (بعد حصول السمع) لأنه لم يبين أن وجوب ذلك من جهة العقل.

كما قال شيخنا أبو على[٣١] رحمه الله أن التوبة من صغر المعاصى واجبة، «إن التوبة إنها واجبة كوجوبها من سائر المعاصى لأن عنده أن التوبة والإصرار يتعاقبان على المكلف عند ذكر المعصية ولا فصل فى ذلك بين الصغيرة والكبيرة فأوجب لذلك التوبة من

---

(٣٠) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٤/ ٣ ص ٤٠٧، ٤٠٨.

(٣١) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ١٤/ ٣ ص ٣٩٣، ٣٩٤.

الصغيرة. وهذه العلة قادته إلى القول بأن تجديد التوبة يلزمه حالا بعد حال متى ذكر معاصيه فى حال التكليف».

وقال شيخنا أبو هاشم فى النوافل: «إنها تكون مسهلة لأمثالها من الفرائض حتى بين فى كل نافلة أنه لابد فى جنسها وقبيلها من فريضة فإذا صح ذلك لم يمتنع فى التوبة من الصغيرة أن تكون نافلة وتكون مسهلة للتوبة الواجبة فيمن يصح أن يكون عالما بالصغير ومفارقته للكبير، وكذلك القول فى تجديد التوبة لأن ذلك مستحب فى الشرع».

وفى النهاية انتهى القاضى عبد الجبار[٣٢] بأن: «الواجب على التائب أن يفعل التوبة فقط»- وقصده من ذلك فى حال إساءته للعباد سواء استطاع أن يرضى المظلوم ويستحله من فعل ما ظلمه به أو لم يستطع كأن كان يائسا من صاحب الحق إما بموته أو كان حيا وكان وارثه كذلك بأن ينظر فى هذا الحق فإن كان قد أخذه على جهة الأمانة فحكمه حكم اللقطة وقد حدث فيها خلاف كقول بعضهم أن ينتظر حولا ثم يُعَامِل هذه الأمانة معاملة اللقطة. ومنهم من قال أن لا ينتظر لأن الانتظار فقط من أجل تعريف اللقطة. وانتهى القاضى بأن يعاملها معاملة اللقطة؛ لأن العلة فى اللقطة أنه مال لا مالك له يمكن الوقوف عليه فوجوب صرفه إلى الفقراء وكذلك القول فيما حل محله ولأنه قد صح فى مال زيد إذا مات وارث له أنه يجب صرفه إلى المصالح، فكذلك القول فى كل ما لا مالك له».

ولقد تمسك خصوم المعتزلة بالشفاعة كإحدى جهات العفو عن صاحب الكبيرة وقد ثبتت شفاعة النبى ﷺ فى الآخرة فصاحب الكبيرة تناله هذه الشفاعة، بل أوردوا حديثا للنبى عليه الصلاة والصلام يجعل الشفاعة محصورة فى أهل الكبائر، وتقر المعتزلة بشفاعة النبى عليه الصلاة والسلام فى الآخرة لكنها تنكر أن تشمل تلك الشفاعة أصحاب الكبائر بل هى للمؤمنين ليزدادوا فى منازلهم ودرجاتهم فى الجنة[٣٣] . أما الحديث الذى احتج به الخصوم فإن المعتزلة تقول أنه حديث أحاد لا يفيد اليقين لذا لا يجوز الاحتجاج به، وهو كما يروونه عن النبى ﷺ أنه قال: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى»- لذا أنكره

(٣٢) القاضى عبد الجبار: المغنى جـ ١٤/ ٣ (التوبة ص ٤٥٠، ٤٥٦، ٤٦٠.

(٣٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٦٦.

المعتزلة[٣٤] لأنه معارض بأخبار رويت عن النبى ﷺ فى باب الوعيد نحو قوله «لا يدخل الجنة نمام ولا مدمن خمر ولاعاق». وقوله: «من قتل نفسه بحديده فحديدته فى يده يجأ بها بطنه يوم القيامة فى نار جهنم خالدا مخلدا». إلى غير ذلك.

وللقاضى قول فى الشفاعة[٣٥] أنها لا تصح إلا بعد التوبة فقال: «عندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين دون الفساق».

أما عند غير المعتزلة: «أنها للفساق من أهل الصلاة».

ومعنى الشفاعة هى: فى اللغة مأخوذة من الشفع الذى هو نقيض الوتر فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا، وأما فى الاصطلاح: فهو مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضرة ولابد من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه ومشفوع إليه. والدليل على أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين فقط الآيات فى الكتاب الكريم لقولة تعالى: ﴿واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا﴾.

وقوله تعالى: ﴿ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾- فالله تعالى: نفى أن يكون للظالمين شفيع ألبتة فلو كان النبى شفيعا للظلمة لكان لا أجّل وأعظم منه. ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿أفأنت تنقذ من فى النار﴾- وقوله تعالى: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾.

وقال الزمخشرى: فى سورة[٣٦] الأنعام لقوله تعالى: ﴿وأنذر به الذى يخافون أن يحشروا إلى ربهم ليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لعلهم يتقون﴾.

الزمخشرى: قاعدته إنكار الشفاعة لأن الخائف عنده لا شفيع له لأن الخائنين هم أصحاب الكبائر غير التائبين أو الكفار والكل عنده سواء لا شفيع لهم. وحيث أثبت الشفاعة جعلها خاصة بزيادة الثواب فلا ينالها إلا ذو العمل الصالح. وهذا لا يخاف من البعث لأنه يستوجب الجنة فالناس عنده قسمان غير خائف فلا تتناوله الآية وخائف استوجب العقاب فلا شفاعة تناله.

---

(٣٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٩١.

(٣٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

(٣٦) الزمخشرى: الكشاف جـ ٢ ص ٢١.

أهل السنة: رأيهم أن الإنذار للقوم الخائفين من البعث إما لأنهم مقرون به وإما لأنهم يحتاطون لأنفسهم فيحملهم الخوف على النظر المفضى إلى التقوى والتقية دون العتاة المصممين على الجحد، وليس كل خائف من البعث لا شفيع له فإن الموحدين أجمعين خائفون وهم مشفوع لهم.

وقد قال أبو الهذيل: إن الشفاعة أنما ثبتت لأصحاب الصغائر، وذلك لا يصح لأن الصغائر تقع مكفرة فى جنب الطاعات.[٣٧]

كما يتضمن أصل العدل تبرير إرسال الرسل وذلك لكى يتم التكليف وبه إما يتحقق الإيمان أو الكفر وبذلك يصدق الله فى وعده ووعيده يوم القيامة، ولذلك حكم المعتزلة بلزوم كون الإنسان حرا فى اختيار أفعاله قادرا عليها ولذلك كانت الإعادة واجبة عن طريق العقل للتفرقة بين المحسن وبين المسئ بالثواب والعقاب.[٣٨]

لأنه «لايتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء، ولتجزى كل نفس بما كسبت، والجزاء صلاح وأبلغ، ثم الثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة».[٣٩]

وقد قال المعتزلة بوجوب قبول التوبة من الله للعاصى لأن ذلك واجب عقلا.[٤٠]

ولقد أنكر المعتزلة أن يعذب الله تعالى الأطفال فى الآخرة وإن اختلفوا فى جواز إيلام الله لهم فى الدنيا والذين أجازوا ذلك قالوا بضرورة أن يعوضهم الله عن ذلك. كما قال المعتزلة بتعويض البهائم عن الذبح أو ما يلحقها من الآلام فيعوضها الله عن ذلك فى الآخرة ولم يبينوا كيفية ذلك العوض».[٤١]

والذى دعاهم إلى القول بتعويض البهائم هو تصورهم للعدل الإآلهى من ناحية، ومن ناحية أخرى ردهم على ديانات بعض الهنود التى تستنكر ذبح الحيوانات وإنكارها أن يكون هناك أمر إآلهى يبيح ذبحها[٤٢].

---

(٣٧) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٦٩١.

(٣٨) زهدى جار الله: المعتزلة ص ٩٦، ١٠٥.

(٣٩) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٤٠٠.

(٤٠) الرازى: معالم أصول الدين ص ١٥٠.

(٤١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣١٨، ٣١٩.

(٤٢) د. أحمد صبحى: فى علم الكلام، جـ١ ص ١٦٨ - ١٦٩.

قال المعتزلة لا تنفع التوبة بعد عجز التائب عن المعصية أو عند إشرافه على الموت.(٤٣)

وأبو هاشم كان لا يرى التوبة صالحة إلا إذا كانت عن جميع الذنوب، أما التوبة عن ذنب واحد مع الإصرار على سائر الذنوب فلا تفيد فالله: «لا يقبل توبة أحد من ذنب عمله- أى ذنب كان- حتى يتوب من جميع الذنوب».(٤٤)

معنى ذلك: أن المعتزلة محاباة منها لأصل العدل الإلّهى قالوا بعدم تعذيب الله للأطفال فى الآخرة. كما لا توجب التوبة عليهم قبل بلوغهم سن التكليف، كذلك المجانين ومن كان فى حكمهم كالبهائم بتعويضهم عن إيلامهم بالذبح وغيره، لأن الله أوعد وتوعد فى إطار التكليف للعقلاء فقط لأن الأساس الذى يقوم عليه أصل الوعد والوعيد هو فكرة العدل الإلّهى والحرية الإنسانية، وهكذا نجد أن هذا الأصل (الوعد والوعيد) متفرع عن فكرة العدل الإلهى عندهم فهم يذهبون إلى أنه من الضرورى أن يترتب على عدل الله إثابة المطيع ومعاقبة العاصى فى حالة عدم توبته. ومعنى هذا أنهم ربطوا بين الثواب والعقاب وبين الأعمال ربطا محكما. بل إن بعضهم قد عبّر عن ذلك بنوع من الإسراف والمغالاة حين قال بأن الله يجب عليه أن يثيب المطيع ويعاقب مرتكب الكبيرة. فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يغفر الله له ولا يعفو عنه لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به فلو لم يعاقب لزم الخُلف فى وعيده.

ولأن الطاعات والأمر بها والمعاصى والنهى عنها وُضعت لتحقيق غايات فمن لم يطع فقد أخلّ بهذه الغايات فاستوجب العقاب وهذا هو معنى الوعد والوعيد.

وللقاضى عبد الجبار(٤٥) قول فى عذاب القبر، لأنه يرى أن له فائدة ومصلحة للمكلفين لكى ينتهوا عن أفعال القبائح، وبذلك يؤدى بهم هذا إلى الطاعة لكى ينالوا الثواب لا العقاب «لأنهم متى علموا أنهم لو أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذبوا فى القبر ثم بعد ذلك فى نار جهنم كان ذلك صارفا لهم عن القبائح داعيا إلى

---

(٤٣) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ١٧٠.

(٤٤) ابن حزم الفصل فى الملل والنحل جـ ٤ ص ٢٠١/ القاهرة ١٣٢١هـ.

(٤٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠.

الواجبات، وما هذا سبيله وكان فى مقدور الله تعالى فلابد من أن يفعله، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعيا ولطفا للمعذب فإن تعذيبه يكون لطفا للملك الموكل إليه ذلك».

والخبر من عذاب القبر عرف من جهة السمع وليس من جهة العقل. وثبوته بآيات الله تعالى لقوله: ﴿مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا﴾- ولقوله تعالى: ﴿النار يعرضون عليها غدوا وعشيا﴾، ودلالة هذه الآية خاصة بآل فرعون ولاتعم جميع المكلفين وإنما الآية التى تعم المكلفين وظاهر فيها عذاب القبر هى لقوله تعالى: ﴿ربنا أمتنا اثنتين وأحيينا اثنتين﴾.

ومعنى الآية: أنه لا تكون الإماتة والإحياء مرتين إلا وفى إحدى المرتين إما التعذيب فى القبر أو التبشير على ما نقوله.

حتى أن القاضى قال إن الاخبار عن الملكين (منكر ونكير) ليست عقلية وإنما سمعية ويجوز أن يكون هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره، وهذا فى العقل. وأما الوقت الذى ثبت فيه التعذيب فما لا طريق إليه ومن الجائز أن يكون بين النفختين لقوله تعالى: ﴿ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون* فإذا نفخ فى الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون﴾.

والبرزخ فى اللغة هو: الأمر الهائل العظيم، ولا معنى له إلا العذاب.

كما روى عن رسول الله ﷺ أنه مر بقبرين فقال: «إنهما ليعذبان وما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشى بالنميمة والآخر كان لا يستنزه من البول»- وروى لا يستتر.

وقال القاضى أنه لا خلاف بين الأمة فى عذاب القبر إلا شئ يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ولهذا بسببه شنع ابن الراوندى على المعتزلة وقال أن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرّون به.

وبما إن الإعادة واجبة[٤٦] من طريق العقل عند المعتزلة للتفرقة بين المحسن والمسئ بالثواب والعقاب، كذلك عن طريق السمع لقوله تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾ سورة الأنبياء: ٤٧.

(٤٦) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٤.

وقوله تعالى: ﴿فمن ثقلت موازينه فأولئك﴾ المؤمنون: ١٠٢

والميزان هنا بمعنى العدل.

وفائدة وضع الميزان أنها تتعلق بالتكليف فعندما يعلم العبد أن أعماله ستوزن على الملأ كان عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات وهذه فائدة عظيمة.

وقال القاضى أن حساب يوم القيامة لا يمكن إنكاره لقوله تعالى: ﴿فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا* وينقلب إلى أهله مسرورا﴾.

ولقوله تعالى: (فوربك لنسألنهم أجمعين﴾- وكذلك نشر صحائف الخلائق لقوله تعالى: ﴿وإذا الصحف نشرت﴾ التكوير: ١٠ كذلك نطق الجوارح فقد دل عليه قوله تعالى: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾ النور: ٢٤

وقوله تعالى: ﴿أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ﴾ فصلت: ٢٢.

كما يجب الإيمان بالصراط وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا أرادوا المرور عليه لقوله تعالى: ﴿ اهدنا الصراط المستقيم* صراط الذين أنعمت عليهم﴾.

وللقاضى قوله فى الصراط: أن المكلفين يكلفون باجتيازه والمرور به فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار»- كما قال القاضى إن «أكثر مشايخ المعتزلة قالت أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التى من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة والأدلة الدالة على المعاصى التى من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار».

وقد رد عليهم القاضى قائلا بهذا المعنى: لا وجه هنا للمجاز وإنما أن تحمل الآيات على ظاهرها ولا تؤول. والذى قال ذلك هو عباد.

كما قال: والفائدة من قول الله لأحوال القيامة وكيفية الإعادة (الجزاء) هو: «لكى يتعجل به المؤمن مسرّة وللكافر غمّا وليضمن اللطف فى المصلحة، لأنه لا مبدِّل لكلامه ووعده ووعيده».

كما للزمخشري[٤٧] قول في الإعادة بأنها واجبة على الله تعالى لأجل الجزاء.

لقوله تعالى في سورة الروم: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾.

ومعنى الآية عند الزمخشري: الإنشاء الأول من الله من قبيل التفضل وأما الإعادة فواجبة على الله تعالى لأجل الجزاء. فلما كانت واجبة كانت أبعد الأفعال عن الممتنع فلذلك وصفت بالتسهيل وكانت أهون من الأنشاء.

أهل السنة: الحق أن لا واجب على الله تعالى.

(٤٧) الزمخشري: الكشاف جـ ٣ ص ٢٢٠.

خاتمة البحث

أود فى النهاية أن أشير إلى بعض النتائج التى توصلت إليها من خلال حدود بحثى، وقد قصدت من خلال هذا البحث إلقاء الضوء على الفكر الإسلامى عن أهمية أصل العدل عند المعتزلة وتتمثل أهم النتائج التى استخلصت منها البحث فيما يلى:

١- أن اسم المعتزلة يعنى المحايدة- فالمعتزلة هم المحايدون أو العدليون الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين على الآخر، ومن ذلك اتخذوا موقفا وسطا معتدلا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع من أصولهم الخمسة، وهو يندرج تحت أصل العدل كذلك.

٢- أن نقطة الانطلاق فى مذهبهم الاختيار والحرية أى أن فعل العبد غير مخلوق فيه- وهذا راجع إلى قولهم بأصل العدل، ولذلك كانوا يطلقون على أنفسهم أهل العدل والتوحيد.

٣- أن حركة الاعتزال تميزت عن الفرق الإسلامية الأخرى بأنها كانت ذات مظهرين: مظهر دينى وآخر سياسى، ولذلك كانت تمهيدا لقيام الحكم العباسى.

٤- كان عصرهم الذهبى من ١٠٠هـ إلى ٢٢٥هـ واستبدوا بخصومهم فى عهد المأمون والواثق والمعتصم، كما أيدتهم الدولة، لكن فى عهد المتوكل استرد أهل السنة نفوذهم وانتصرت الدولة لهم منذ عام ٢٣٤هـ على وجه التقريب، وكان للمعتزلة مدارس فى البصرة برئاسة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومن أشهر رجالها أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النظام والجاحظ وهى أشهر المدرستين، وفى بغداد ويرأسها بشر بن المعتمر.

٥- بعد المعتزلة عن العنف واتباعها أسلوب الإرشاد والاستمالة وإعانة الإمام العادل للخروج على أئمة الجور خلافا للفرق الأخرى كالخوارج والشيعة تماشيا مع أصل العدل وهو المبدأ الثانى من مبادئهم الخمسة.

٦- بحثها فى قضايا ذات صبغة عقائدية وفلسفية مندرجة تحت أصل العدل مع تطبيق الجانب العملى السلوكى فى مبادئهم العقائدية، وهذا الذى جعلها ذات طابع مميز عن الفرق الإسلامية الأخرى وقد أحاط بها كثير من الخصوم من أهل السنة وغيرهم.

٧- بالرغم من أننا نجد خلافا بين مذاهب بعض رجال المعتزلة إلا أنهم اتفقوا على حد قول الخياط وهو أحد رجال المعتزلة فى كتابة الانتصار على خمسة مبادئ لكى تميز نفسها عن الفرق الإسلامية الأخرى، وكان لا يستحق اسم الاعتزال إلا من يجمع القول بهذه الأصول الخمسة وهى: التوحيد- العدل- الوعد والوعيد- المنزلة بين المنزلتين- والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

٨- يمثل المعتزلة اتجاها رئيسيا يختلف عن اتجاه أهل السنة والأشاعرة أو أهل الظاهر الذين يتمسكون بالنصوص القرآنية وعدم الإسراف فى تأويلها. واتجاه المعتزلة يتمثل فى النزعة العقلية الواضحة، فقد قاموا بتأويل الآيات القرآنية تأويلا عقليا وهى الآيات المتشابهات وليست المحكمات والتى لا تساير منطقهم.

٩- حاربوا الجمود وأباحوا التأويل وجعلوا العقل هو الحكم الذى يفصل بين الآيات المتشابهات، وقال بعضهم عن العقل أنه يعد ضروريا كالحواس، وأنه كالحاسة السادسة ولهذا أوصى المعتزلة على التفرقة بين العقل من جهة وتأثير العادات والتقاليد والقيود الموروثة من جهة أخرى. ولذلك يرى المعتزلة أن العقل هو أصل الشرع إذ أن صحة الشرع متوقفة على العقل فلا يمكن أن نستدل على أصلى التوحيد والعدل بدلالة السمع بل نستدل عليهما بالعقل.

١٠- المعتزلة وسّعوا مجال المعرفة الدينية فدعوا إلى الشك على اعتبار أنه خير من اليقين الذى لا أساس له، فأبو هاشم البصرى قال: الشك ضرورى لكل معرفة وقال أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلى إذا لم يسبقه حالة شك فلا فائدة. وهذا الشك قد أثرّ على المفكرن من بعدهم حتى فى خصومهم كالغزالى على سبيل المثال. قال فى المنقذ من الضلال بأن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة. والشك عند المعتزلة يرتبط بإيمانهم بالعقل. هذا الشك وارتباطه بالنظر العقلى أدى إلى بعض صور التطرف عند المعتزلة، لكن بالرغم من هذا دافعوا عن الإسلام دفاعا مجيدا، كما أن الشك يسر لهم الثقافات الفلسفية التى لم تتيسر لغيرهم فاستطاعوا إبطال حجج المشركين والدهرية والملحدين وغيرهم من الفرق المنكرة ولو لم يكونوا مزودين بهذه الثقافات الأجنبية لما تمكنوا من نقض حجج خصومهم لأن المشركين

والدهرية تزودوا بالحجج الفلسفية. من أجل هذا قال ستانير Steiner السويسرى عن المعتزلة أنهم أحرار الفكر فى الإسلام، واعتبرهم البعض ممثلى النزعة العقلية فى الإسلام وقال عنهم جولدزيهر واتهمهم بالتعصب إلا أنه صرح بعد ذلك أنهم دعاة العقل فى الإسلام.

١١- ورأى الكثير من الباحثين فى المعتزلة أن تأويلات المعتزلة لم تخرج عما يحتمله اللفظ كتأويلات الغلاة الفاسدة وهى تريد من التأويل تحقيق صورة تنزيهية لله بعدله وحكمته يرتضيها العقل. والتفسير الذى يمثل منهج المعتزلة فى تفسير النص القرآنى هو تفسير الزمخشرى.

١٢- يلاحظ على المعتزلة أنهم قد اعتمدوا على استخدام المنهج العقلى وتقديم الاستدلال به على سائر الاستدلالات الأخرى وقد تناسوا أنه لا يمكن الاستدلال بالعقل على جميع أمور ومسائل الدين. كما اهتموا بتأصيل اللغة وتحليل الألفاظ وتعريفها سواء من الناحية اللغوية أو من الناحية الاصطلاحية وهو ما يعبر عنه مصطلحا بالتجوز.

١٣- بتطبيقهم لأصل العدل جعلوا للإنسان العاقل المكلف قدرة واردة فى فعله غير مجبور عليه لأنه غير مخلوق فيه، واستطاعته تكون قبل الفعل سواء كان ذلك فى الأفعال المباشرة أو الأفعال المتولدة (فالتولد عند المعتزلة هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر. كما يقصد بالتولد السببية)، وبذلك جعل الفكر الاعتزالى صلة بين موضوع السببية وموضوع الحرية والجبر (أى القضاء والقدر)، أما الأشاعرة فقد جعلت استطاعة العبد مع الفعل وليس له إلا كسبه كما يزعمون.

١٤- نفيهم صدور القبيح والظلم عن الله تعالى طبقا لأصل العدل لأنه ليس من المعقول أن يصدر الشر عن إله خير حكيم فالشر الموجود فى العالم من فعل أنفسنا دون مساس بعدل الله وحكمته، فالله لا يريد الشر ولا يأمر به.

١٥- التكليف مندرج تحت أصل العدل وهو من عدل الله وحكمته لأن الشهوة قد خلقت فى الإنسان وهى الباعثة على الشر، وبذلك يعظم الثواب إذا قويت الشهوة وأغواه الشيطان وقوى معها الامتناع، والعكس فى ذلك كان العقاب. فبالتكليف يتعرض العبد للثواب ولولاه لما حسن الثواب.

١٦-ورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها للعباد بتوسط الأنبياء امتحانا واختبارا ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيا عن بينة. فالإنسان عند المعتزلة مكلف بالفطرة وبالعقل قبل ورود الوحى بأن يعرف الله وأن يميز بين الحسن والقبح وأن يقدم الإنسان على الحسن كالصدق والعدل وأن يعرض عن القبح كالكذب والظلم. أما خصوم المعتزلة فهم يردون معيار التمييز بين الخير والشر إلى الشرع وليس إلى العقل ولكن المعتزلة استدلوا على رأيهم بعدة أدلة من بينها:

- لو لم يكن فى الأفعال ذاتها حسن وقبح لما تمكن الفقهاء من النظر بعقولهم والاجتهاد فى مسائل لم يرد فيها نص.

- الناس قبل أن تأتى الشرائع كانوا يحتكمون إلى العقل.

- كان الرسل يطلبون من الناس النظر إلى الأشياء عن طريق العقل، فلو لم يكن فى هذه الأشياء حسن وقبح ذاتيان لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم. وهذا الخلاف يشبه الخلاف بين الفلاسفة الأخلاقيين فى العصر الحديث والذين تبعوا رجال الدين، فالعقليون من فلاسفة الأخلاق يرون أن المقياس الخلقى كالضرورة العقلية التى تبدو واضحة بذاتها وصادقة فى كل زمان ومكان، أما الذين تبعوا رجال الدين فيرون أن الضمير عبارة عن استعداد وضعه الله فينا لتوجيهنا وأن الخيرية والشرية مردها إلى الله، فالخير خير لأن الله أمرنا به، والشر شر لأن الله نهانا عنه.

١٧- الاتجاه العقلى الغالب على المعتزلة متفق على أن وصول المعرفة وشكر النعمة ومعرفة الحسن والقبح بالعقل واعتناقهما واجب قبل ورود السمع، فمعرفة الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل واتباع الحسن واجتناب القبح، وهم بذلك خالفوا الأشاعرة التى ذهبت إلى أن الحسن والقبح والخير والشر يكتشفان عقلا ويثبتان شرعا، فالحسن ما أمر الله به والقبيح ما نهى الله عنه، ولعل أكبر دليل على هذا عند الأشاعرة أن المتخاصمين عندما يختلفان يعتقد كل منهما أن تصوره على صواب، وعلى هذا اختلف الحسن والقبح من حيث الحكم من فرد لآخر ومن زمان لزمان.

١٨- وطبقا لأصل العدل عند المعتزلة فإن الله تعالى عادل وأفعاله كلها عدل وحكمة فالله تعالى فى قضائه رحيم بخلقه، وعلى ذلك لا يجوز أن يكلف الله عباده ما لا

يطيقون طبقا لقوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ كما أن تصورهم للعدل الإلهى دعاهم إلى القول بأنه يجب على الله تعالى أن يعوض البهائم والأطفال والمجانين الذين تألموا فى الحياة الدنيا فى الدار الآخرة.

١٩- ذهبت المعتزلة إلى أن الآلام التى تحدث للعبد مصلحة وصلاح له ورحمة ونعمة لأن الله يعوضه عنها باللذة والنعيم فى الجنة. أما الأشاعرة فى مسألة الآلام والأعواض فقد ذهبت إلى أن هذه الآلام لا تقع مقدرة لغير الله فإذا وقعت منه تعالى كانت حسنة ولا يجب على الله أن يعوض العبد عنها.

٢٠- اللطف عند المعتزلة هو أن يختار المرء الواجب ويتجنب القبيح أو أن يكون ما عنده أقرب، إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح، فاللطف هو الهدى وأن الله تعالى لم يخلق لأحد من المهتدين الهدى وإنما العبد هو الذى يخلق الاهتداء لنفسه، وإنما اللطف المعتزلى بمعنى التوفيق من الله بالهدى.

٢١- نظرية الصلاح والأصلح وهى متفرعة عن أصل العدل فهم يرون أن أعمال الله لها علة وهى نفع العباد فالله يعمل ما فيه صلاح لعباده، بل قال بعضهم أن الله يجب عليه رعاية ما هو الأصلح، ولذلك أُخذ على المعتزلة قولهم (بالوجوب على الله تعالى). وأن هذا قد سبّب حرجا فى نفوس المؤمنين، وفى رأيى أنهم يقصدون بالواجب هو ما تقضى به الحكمة. فالوجوب فى مفهومهم هو انتفاء القبح عن الله تعالى، وهذا ما عناه القاضى عبد الجبار بأن قال: «الواجب فى حقيقته لا يختلف باختلاف الفاعلين فالحقائق لا تختلف فى الشاهد والغائب».

معنى هذا أن ما تقضى به الحكمة فى الفعل الإنسانى تقضى به أيضا فى الفعل الإلهى الذى هو حكمة أيضا، أى أن الواجب هو ما يقتضيه التكليف لأن القاضى عبدالجبار يرى أنه لا يجب على الله تعالى إلا ما أوجبه بالتكليف من التمكين والألطاف وإثابة من يستحق بالثواب.

وهذا يدل على أن الأفعال الإلهية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعدل الإلهى ومجال الثواب والعقاب.

٢٢- فرع المعتزلة من أصل العدل القول بالغائية، فذهبت إلى أن هناك غائية فى العالم نجدها فى كل شئ فى العالم، وأن كل ما فى هذا العالم يسير لغرض. كما يقول الشهرستانى عنهم فى ذلك فى كتابه نهاية الإقدام فى علم الكلام: «أن الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم إما أن ينتفع أو ينفع غيره، وكما تقدس الله تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره».

وعلى ذلك أثبتت المعتزلة الحكمة والعناية الإلّهية من خلال الغائية، وهذا دليل على عدل الله وحكمته كما أنه دليل على وجوديته. والنظريات التى ترتبت على تلك الغائية هى نظرية الصلاح والأصلح ونظرية الحسن والقبح العقليين.

أما الأشاعرة وأهل السنة فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يخلق لعلة حاملة له على الفعل سواء كانت نافعة للخلق أم غير نافعة لأن علة كل شئ صنعه ولا علة لصنعه. أما المعتزلة فقد قالوا أن الحكمة فى خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوصة لمن طلبها فى السمع وآيات القرآن كثيرة ودالة على ذلك.

٢٣- كذلك تأثرت فلاسفة الإسلام مثل ما تأثرت المعتزلة بالغائية الطبيعية والعناية الإلهية أمثال الكندى وابن سينا وابن رشد. وأثبتوا أن هناك غائية فى العالم تدل على حكمة الله وعدله وإبداعه كما أنها أيضا تدل على وجوده سبحانه وتعالى. وقد اعتمد الكندى على الآيات القرآنية كما فعل المعتزلة، كذلك ابن رشد مع ميله إلى بيان النظام والتدبير فى هذا العالم، وقد ربط بين الأسباب ومسبباتها وهذا يدل على أن للعالم منظما ومديرا هو الله ، كما فعل أيضا ابن سينا عن طريق المشاهدة فى الطبيعة وفى العالم العلوى والعالم السفلى وبهذا بيّن الغائية فى الطبيعة بالعناية الإلّهية عن طريق دراسته للعلة الغائية ونقد من قالوا بالاتفاق والمصادفة.

٢٤- كما أن الثواب والعقاب مرتبط بأصل الوعد الوعيد وهو الأصل الرابع عند المعتزلة وهو مندرج تحت أصل العدل أى له صلة به، لأن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزاء. فالعبد مادام مسئولا عن فعله كان إما يُثاب أو يُعاقب على ذلك الفعل، وآيات الله سبحانه وتعالى تشتمل على معانى كثيرة بالوعد والوعيد، ويقول القاضى: الوعد معناه الثواب والوعيد معناه العقاب، أما إذا كان المكلف صاحب كبيرة فيرى المعتزلة أنه لا يكون مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يكون فاسقا أى فى منزلة بين المنزلتين.

كما يرى المعتزلة أن هذه المسألة مسألة شرعية أى لا مجال للعقل فيها ولابد لصاحب الكبيرة أن يتوب قبل أن يخرج من الدنيا وإلا كان مخلدا فى النار ولكن عقابه أخف من الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا.

٢٥- ذهبت المعتزلة إلى أن هناك صلة بين حرية الإرادة الإنسانية وصلة بين الوعد والوعيد وذلك لأن الإنسان ذو عقل وإرادة وقد خلق حرا مختارا فهو المسئول عن أفعاله وإلا ما كان لوعد الله ووعيده معنى فى كتابه الكريم، ولذلك كان أهلا للثواب والعقاب، وحرية الإنسان متمثلة فى التوبة التى منحها الله له لكى يراجع نفسه ويقدم التوبة النصوح التى يكون أهلا بها للثواب من الله دون عقابه.

وعند المعتزلة أن العبد هو الذى يخلق لنفسه التوبة بقدرته ليستوجب مغفرة الله بمقتضى حكمته وعدله، والشفاعة عند المعتزلة لا تصح إلا بعد التوبة أما عند غير المعتزلة فإنها للفساق من أهل الصلاة.

وذهبت المعتزلة بوجوب قبول التوبة من الله للعاصى لأن ذلك واجب عقلا.

إن الهدف الرئيسى الذى كانت تسعى إليه المعتزلة هو إثبات أصل العدل فى الأفعال الإلهية وإبعاد اية تصورات لا تليق بالعدل الإلهى ولم تختلف المعتزلة والأشاعرة نحو تحقيق هذا الهدف وإن اختلفت بهم السبل فى ذلك.

هذا ما استطعت التوصل إليه من خلال بحثى المتواضع والذى أرجو أن يسد فراغا فى مكتبة الدراسات الفلسفية الإسلامية عامة وعلم الكلام بصفة خاصة- والله تعالى هو الموفق للسداد.

الباحثة

هانم إبراهيم يوسف

المراجع

أولا : المراجع العربية :

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين جـ ١ ، جـ ٢ - تأليف شيخ أهل السنة والجماعة الأمام أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد) - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م

(٢) الرازى (فخر الدين) : معالم أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٢٣ هـ - القاهرة - على هامش كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين

الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين - الطبعة الأولى - المطبعة الحسنية المصرية. سنة ١٣٢٣ هـ، القاهرة.

الرازى (فخر الدين) : الأربعون فى أصول الدين - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ هـ حيدر أباد الدكن.

الرازى (فخر الدين) : التفسير الكبير جـ ٢ - الطبعة الأولى - مؤسسة الحلبى - القاهرة.

(٣) البغدادى (عبد القاهر بن طاهر البغدادى) : ٤٢٩هـ = ١٠٣٧م (الفرق بين الفرق) منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت - الطبعة الخامسة.

(٤) أبو الحسين الخياط (المعتزلى) : الانتصار . تحقيق نيبرج - القاهرة سنة ١٩٢٥م - ١٣٤٤هـ.

(٥) أبو بكر الخوارزمى : الرسائل من ٣٨٣هـ - ١٣١٢هـ = ١٨٩٤م - القاهرة

(٦) د. السيد أحمد خليل : دراسات فى القرآن - دار المعارف بمصر.

(٧) الشريف المرتضى : الأمالى - طبع القاهرة - الطبعة الأولى - مؤسسة الحلبى سنة ١٩٠٧م.

(٨) الزمخشرى : الكشاف «أربعة أجزاء» - (٤٦٧ - ٥٣٨هـ) - تحقيق محمد الصادق قمحاوى المفتش بالمعاهد الأزهرية - مكتبة ومطبعة الحلبى بالقاهرة.

(٩) الشهرستانى (للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستانى) - الملل والنحل، ثلاثة أجزاء - تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل- الناشر مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع - - ١٤ ش جواد حسنى - القاهرة.

الشهر ستانى : تأليف إبى الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانى - نهاية الإقدام فى علم الكلام - حرره وصححه ألفرد جيوم - إكسفورد - لندن - سنة ١٩٣١م.

(١٠) القاضي عبد الجبار: المغنى - ٢٠ جزءا حقق منها ١٤ جزءا ونشرته وزارة الثقافة المصرية ضمن مجموعة تراثنا لجنة بإشراف ومراجعة د. طه حسين، ود. إبراهيم مدكور.

القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبى هاشم حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان - الطبعة الأولى ١٩٦٥م - مكتبة وهبة بعابدين - القاهرة

(١١) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (المعتزلة والأشاعرة) جـ ١ - الإسكندرية ١٩٧٨م.

د. أحمد محمود صبحى : جـ ١ من المجلد الثانى (الزيدية) - منشأة المعارف - الإسكندرية ١٩٨٠م.

(١٢) أمين (أحمد) : ضحى الإسلام - الطبعة السادسة ١٩٥٦ م، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - فى ثلاثة أجزاء .

أمين (أحمد) : فجر الإسلام - طبع القاهرة ١٩٤٥م.

(١٣) الأيجى (عضد الدين) : المواقف (٨ أجزاء) تصحيح محمد بدر الدين النعسانى طبعة سنة ١٩٠٧م ، مع شرح السيد الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى وحسن حلبى.

(١٤) الباقلانى : التمهيد - نشرة الأب مكارثى - المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٧٥م.

الباقلانى : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق زاهد الكوثرى - مكتبة الخانجى ١٣٨٢هـ

(١٥) الجوينى : الشامل في أصول الدين. الإسكندرية سنة ١٩٦٩.

الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - القاهرة، ١٩٥٠م - تحقيق د. محمد يوسف وعلى عبد المنعم - مكتبة الخانجى.

(١٦) الغزالى : المستصفى جـ ١ من علم الأصول ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤م - طبعة أولى - طبعة بولاق القاهرة.

الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد - القاهرة ١٣٢٧هـ = ١٩٠٩متحقيق د. عادل العوا- دار الأمانة - بيروت ١٩٦٩م

(١٧) المقدسى : (شمس الدين المقدسى) ٣٩١هـ : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم لندن ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦م.

(١٨) ابن الاثير : (أبو الحسن على بن الأثير) ٦٣٠هـ ، تاريخ الكامل جـ ٩ - دار المطبعة الازهرية بالقاهرة سنة ١٣٠١ هـ

(١٩) ابن تيمية : المنتقى من منهاج الاعتدال فى نقض كلام أهل الرفض والاعتزال وهو مختصر «منهاج السنة» ٦٦١ - ٧٢٨هـ ، واختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبى ٦٧٣- ٧٤٨هـ.

(٢٠) ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل - الطبعة الأولى - المطبعة الادبية - القاهرة ١٣٤٧هـ = ١٩٢٨م.

(٢١) ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة ١٩٥٥م / القاهرة

ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة جـ ١ - تحقيق الأب موريس بوينج ، بيروت ١٩٤٨م.

ابن رشد : تهافت التهافت - تحقيق الأب موريس بوينج ، بيروت ١٩٣٠م.

ابن رشد : الدراسات الفلسفية (بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط) دار المعارف، مصر.

(٢٢) ابن القيم الجوزية : مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (اختصره الشيخ الفاضل محمد بن الموصل رحمه الله) - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

(٢٣) ابن المرتضى : المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل، صححه توما أرنلد - دار صادر بيروت.

(٢٤) السنوسى : (محمد بن يوسف) - المقدمة فى أصول الدين - نشرة لوسيانى Luciani بالجزائر سنة ١٩٠٨م مع الترجمة إلى الفرنسية.

(٢٥) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهل الحديث (٢٧٦ هـ) للإمام ابن قتيبة الدينورى ، القاهرة - مكتبة المتنبى ١٣٤٤هـ - ١٩٢٥م.

(٢٦) ابن سينا : النجاة : القسم الثالث (طبعة مصر) ، كتاب الإشارات والتنبيهات (طبعة سليمان دنيا) القسم الثانى الخاص بالطبيعة ، النمط السابع (طبعة مصر).

(٢٧) د. أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الثقافة للطباعة والنشر- الفجالة ١٩٧٩م.

د. أبو الوفا التفتازانى : شرح العقائد النسفية : المطبعة الأزهرية المصرية الطبعة الأولى سنة ١٩١٣م

(٢٨) الجاحظ : الحيوان جـ ٢ سنة ١٩٣٨ م، جـ ٤ سنة ١٩٤٠م ، القاهرة

(٢٩) الامام أبو زهرة : أبو حنيفة حياته وعصره - دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧م.

(٣٠) الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - إستانبول سنة ١٩٣٦م.

(٣١) جاروديه والأب قنواتى : فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية جـ ١ - ترجمة د. صبحى صالح، د. فريد جبر - طبعة أولى، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٦٧م.

(٣٢) حسنى زينة : العقل عند المعتزلة - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت طبعة ثانية - ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠م.

(٣٣) زهدى جار الله : المعتزلة - طبع القاهرة - ١٣٦٦ هـ ١٩٤٧م

(٣٤) د. عاطف العراقى : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - طبعة خامسة ١٩٨٣م - دار المعارف بمصر.

د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد : طبعة ثانية ١٩٧٩ م دار المعارف / القاهرة.

د. عاطف العراقى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية : معهد الدراسات الإسلامية.

د. عاطف العراقى : مذاهب المشرق العربى : الطبعة السادسة - دار المعارف / القاهرة.

د. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا : مكتبة الدراسات الفلسفية ، دار المعارف بمصر.

(٣٥) د. عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين جـ ١ (المعتزلة والأشاعرة) الطبعة الثالثة ١٩٨٣م - دار العلم للملايين - بيروت.

- بحوث عن المعتزلة (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(٣٦) د. عبد الحكيم بلبغ : أدب المعتزلة - الطبعة الثالثة - دار نهضة مصر للطبع والنشر بالفجالة - القاهرة.

(٣٧) د. عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الإسلام : المكتبة الحديثة - شارع الجمهورية - القاهرة .

(٣٨) د. على الشابى : مباحث فى علم الكلام والفلسفة : الطبعة الأولى : دار بو سلامه للطباعة والنشر والتوزيع - تونس.

(٣٩) د. على الشابى وأبو لبابة حسين وعبد المجيد النجار : المعتزلة بين الفكر والعمل - الشركة التونسية للتوزيع.

(٤٠) د. على المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية - مكتبة وهبة - عابدين / القاهرة

(٤١) د. محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية : طبعة ثالثة ١٩٧٠م-دار المعارف بمصر.

(٤٢) محيى الدين بن العربى : كتاب الخيال (عالم البرزخ والمثال) جـ ٢ مؤسسة الحلبى القاهرة.

(٤٣) د. نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلى فى التفسير - الطبعة الأولى ١٩٨٢م- لبنان. دار التنوير للطباعة والنشر بيروت.

(٤٤) هاشم معروف الحسنى: الشيعه بين الأشاعره والمعتزلة، دار العالم بيروت- لبنان.

(٤٥) د. يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية - الطبعة الأولى ١٩٦٦م - مكتبة النهضة المصرية.

ثانيا : المراجع الأجنبية :

1- Bakewell, Source Book in Ancient Philosophy.

2- Shorter, Incyclopedia of Islam.

3- Hamilton, A.R. : Mohammedanism.

4- Lange : History of Materialism.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

رقم الإيداع	٨٠١٩ / ١٩٩٢
الترقيم الدولي I.S.B.N.	٩٧٧-١٠-٥٦٠-x

هذا الكتاب

هذا الكتاب يتحدث عن أصل العدل عند المعتزلة، والمعتزلة هى : - فرقة إسلامية كانت تطلق على نفسها اسم أهل العدل والتوحيد لأن هذا الاسم مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال وهما التوحيد والعدل، (وهو الانتصار للعدالة الإلهية والدفاع عن مبدأ الوحدانية) ومذهب الاعتزال له أصول خمسة أساسية معروفة وهى :

(التوحيد ـ العدل ـ المنزلة بين المنزلتين ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ الوعد والوعيد) وهو مذهب ذو صفة دينية واضحة ولم يترتب عليه وجهات سياسية عملية إلا من خلال هذه الأصول الخمسة لأن الإسلام كما هو معروف (دين ودنيا) ولقد آمنت المعتزلة بأصولها الخمسة وما تفرع عنها من آراء وجعلوها القاعدة والأساس التى تنطلق منها كل محاوراتهم ومعاملتهم مع النصوص سواء كانت قرآنا أو سنة.

و المقصود بالعدل الإلهى عندهم أن الله تعالى عدل فى قضائه رحيم أو أنه لا يفعل القبيح ولايختاره ولا يخل بماهو واجب عليه وأنه تعالى أفعاله كلها حسنة وأنها كلها لا تكون إلا حكمة وصوابا.

فالعدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب والمصلحة.

والعدل أهم صفه للفعل الإلهى، واختار المعتزلة هذه الصفة بالذات لأن العدل هو رأس الفضائل التى تحكم الأفعال المتعدية إلى الغير ولاسيما فى علاقة الله بالإنسان وتندرج معظم نظريات المعتزلة إلى تفسير صلة الله بالإنسان تحت أصل العدل فضلا عن الأصول الباقية وهى الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولذلك يرون أن يلقبوا بالفرقة العدلية أو أهل العدل والتوحيد.

هؤلاء هم المعتزلة أصحاب الفكر الحر والعقل المميز والثقافة الواسعة المدروسة والكلمة الجريئة.

يريدون النهوض بالمجتمع الإسلامى من جموده وتعصبه المذهبى للتقليد.

ولكن المجتمع الإسلامى لايريد أن يصحو من غفوته حتى أصبحنا لانرى إلا ما يراه الآخرون ولوجانب الحق والعدل.